5.12.'03.

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1174
.R37
v.5

Beiträge

zur

Erklärung des alten Testamentes,

enthaltend

elf Abhandlungen,

exegetisch-kritisch und historisch behandelt

von

Laur. Reinke,

der Philosophie und Theologie Doctor, Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der Königl. Akademie zu Münster, Ritter des Königl. Preufs. Rothen Adlerordens und des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.

Fünfter Band.

Münster, 1863.
Theissing'sche Buchhandlung.

שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ־דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ יְהוָה־צְבָאוֹת הוּא׃

Die Lippen des Priesters sollen bewahren Wissenschaft und Lehre soll man suchen von seinem Munde, weil er ein Bote Jehovas der Heerschaaren ist. Mal. 2, 7.

Indem wir zu dem fünften Bande der „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes, elf Abhandlungen, exegetisch-kritisch und historisch behandelt, Münster 1863 von Laur. Reinke, der Philosophie und Theologie Doctor u. s. w.“ hierdurch die Druckerlaubnifs ertheilen, können wir es uns nicht versagen, jene Schrift, durch deren Herausgabe der Herr Verfasser sich um die alttestamentliche Exegese und um ein gründliches Studium der heiligen Schrift überhaupt aufs neue ein nicht geringes Verdienst erworben hat, der Diözesan-Geistlichkeit und allen Theologie-Studirenden angelegentlichst zu empfehlen. Wir wünschen, dafs dieselbe eine weite Verbreitung findet, wie sie es wegen der Wichtigkeit ihres Inhaltes und der Gründlichkeit der Behandlung verdient.

Münster, den 26. November 1863.

Der General-Vikar
Brinkmann.

Vorwort.

Soweit unsere gewöhnlichen exegetischen Vorlesungen und die Obliegenheiten unserer kirchlichen Stellung es erlaubten, haben wir auf den Wunsch vieler unserer Zuhörer seit mehreren Jahren aufserdem noch besondere Vorträge über solche alttestamentliche Stellen und Gegenstände gehalten, die vorzugsweise als wichtige und schwierige angesehen werden. Es geschah das natürlich mit gröfserer Ausführlichkeit, als Solches bei der Erklärung eines ganzen Buches sonst möglich ist, und zwar mit um so gröfserem Interesse, als die theilnehmenden Zuhörer durch ihre rege Aufmerksamkeit ein erfreuliches Zeugnifs von einem ernsten wissenschaftlichen, die Grenzen gewöhnlicher Bibelstudien überschreitenden Streben ablegten und zugleich ihre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines gründlichen, auf den heil. Urtext zurückgehenden Bibelstudiums bethätigten. Ein solches thut gewifs in unserer Zeit des Unglaubens

und des Zweifels mehr denn je unserem Clerus Noth, so viele der an ihn gemachten Forderungen auch sonst schon sein mögen, und wer das noch irgend wie in Abrede zu stellen wagt, der kann das nur aus purer Unwissenheit und unentschuldbarer Unkenntnifs des gegenwärtigen Standes unserer Bibelstudien überhaupt thun. Unser hochwürdigster Bischof hat daher auch mit richtiger Würdigung der hier von Seiten der modernen ungläubigen Bibelkritik drohenden Gefahren dieses Bedürfnifs nicht ohne Grund wiederholt anerkannt und offen ausgesprochen. Für diese offene Anerkennung mufs und wird gewifs ein Jeder, der die Nothwendigkeit einer gründlichen Bibelexegese anerkennt und insbesondere derjenige, welcher in unserer Zeit berufen ist, gegenüber der immer übermüthiger werdenden modernen Kritik das mühevolle Amt eines Exegeten zu üben, unserem erleuchteten Kirchenfürsten mit aufrichtigem Herzen dankbar sein.

Aus diesen unseren Vorträgen sind nun mit der Zeit eine Reihe von Monographien entstanden und mehrere derselben unter dem Titel : „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes“ von uns veröffentlicht worden, stets mit dem innigsten Wunsche, auch in weiteren Kreisen das Verständnifs des göttlichen Wortes nach Kräften zu vermitteln und zu fördern. Die freundliche Aufnahme, welche die bisher erschienenen vier Bände gefunden,

wie die vielfachen Aufmunterungen haben uns nach Abschluſs anderer kürzlich herausgegebenen Arbeiten mit veranlaſst, jetzt eine weitere Fortsetzung dieser unserer „Beiträge“ erscheinen zu lassen.

Die Behandlungsweise der hier in 11 Abhandlungen erörterten biblischen Gegenstände ist dieselbe geblieben. Möchte auch dieser V. Band eine gleiche wohlwollende Aufnahme finden und den Zweck erfüllen, den wir im Dienste eines tieferen Verständnisses und zur Vertheidigung der heil. Urkunden angestrebt und mit Gottes Hülfe auch fernerhin anstreben werden, unbeirrt um die Vorurtheile, die Unwissende heute vielerorts gegen gründliche biblische wie semitische Sprachstudien überhaupt hegen und zwar leider zum groſsen Nachtheil unserer ganzen Bibelexegese, zum immer wachsenden Schaden unseres göttlichen Offenbarungsglaubens und zur Schmach unserer katholischen Kirche, die gerade am Wenigsten, weil sie göttlichen Ursprungs ist und auf ewigen Fundamenten ruhet, die Macht menschlicher Wissenschaft zu fürchten hat!

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Elf Abhandlungen :

I. Ueber die Zeitdauer der Schöpfungstage, 1 Mos. Kap. 1 . 1
II. Abhandlung über das Tohu-wa-Bohu des A. T., 1 Mos. 1, 2 33
III. Ueber die Worte Gottes 1 Mos. 1, 26 : „Lafst uns Menschen machen“ u. s. w. 63
IV. Ueber die Anrufung des Namens „Jehova“. 1 Mos. 4, 26 83
V. Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen 1 Mos. 6, 1—4 91
VI. Beantwortung der Frage, ob die Uebereinstimmung der Sprache im Pentateuch mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte später geschriebenen Bücher des A. T. die nachmosaische Abfassung desselben beweise 187
VII. Ueber die Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen und vor- und nachmosaischen Zeitalter 201
VIII. Ueber das Dasein des Glaubens der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele im mosaischen Zeitalter . . . 239
IX. Die Verhärtung Pharao's 277
X. Das Manna der Israeliten nebst Beurtheilung der verschiedenen Ansichten über dasselbe 305
XI. Beantwortung der Frage, ob der Gottesname אֱלֹהִים im A. T. auch *Engel* bedeute 363

I.

Ueber die

Zeitdauer der Schöpfungstage.

1 Mos. Kap. 1.

§. 1.

Eine nicht geringe Wichtigkeit hat in neuerer Zeit die Frage nach der Zeitdauer der Tage in der Erzählung von der Schöpfung des Weltalls, 1 Mos. Kap. 1, erhalten. Die Gelehrten, Theologen und Geologen sind darüber verschiedener Ansicht, ob יוֹם, wodurch der *Tag* bezeichnet wird, einen Zeitraum von 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag, oder einen gröfseren unbestimmten Zeitraum bezeichne. Da יוֹם an zahlreichen Stellen der heil. Schrift unseren bürgerlichen Tag, d. i. den eigentlichen Tag mit Einschlufs der Nacht bezeichnet, so haben die meisten Kirchenväter und fast alle ältere jüdische und christliche Ausleger, so wie viele neuere Gelehrte, wie Croly und insbesondere diejenigen, welche die Schöpfungsgeschichte für einen Mythus halten, wie Pet. v. Bohlen, Tuch u. A. angenommen, dafs der Verfasser derselben unter יוֹם einen Zeitraum von 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag, verstanden habe. Ganz deutlich ist dieser Zeitraum gemeint 2 Mos. 20, 9 f., wo es heifst: „*Sechs Tage* (שֵׁשֶׁת יָמִים) sollst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten; aber am siebenten Tage ist Sabbath Jehova's, deines Gottes, an dem du kein Geschäft verrichten sollst, sowohl du, als dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Vieh und dein Fremdling, der in deinen Thoren wohnt". „Denn", fügt der Verfasser V. 11 hinzu, „in *sechs Tagen* (שֵׁשֶׁת־יָמִים) hat Jehova den Himmel, die Erde, das Meer und Alles, was in demselben ist, gemacht;

aber *am siebenten Tage* (בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי) hat er geruht". Da hier der Grund, warum der Mensch nach sechs Arbeitstagen am siebenten feiern soll, darin gesetzt wird, dafs Gott auch nach sechs Tagen seiner schaffenden, gestaltenden und ordnenden Thätigkeit am siebenten geruht habe, so könnte es scheinen, dafs jeder Tag der sechs Schöpfungstage denselben Zeitraum wie jeder unserer Wochentage bezeichne. Allein dieses scheint nur. Wir werden unten näher darthun, dafs dieser Schluſs nicht folgt und unter einem Schöpfungstage ein gröfserer Zeitraum verstanden werden kann und muſs. Deutlich wird auch unter יוֹם ein Zeitraum von 24 Stunden 1 Mos. 7, 24 verstanden, indem es hier in der Erzählung von der Sündfluth heifst: „Und das Wasser behielt seine Höhe auf der Erde 150 Tage". So sicher es auch ist, dafs יוֹם an diesen und zahlreichen anderen Stellen der heil. Schrift (vgl. 1 Mos. 8, 3. 10; 50, 3; 2 Mos. 20, 8 ff.; 3 Mos. 23, 27 f.; 4 Mos. 29, 1; Job 3, 6 u. a.) einen Zeitraum von 24 Stunden bezeichnet, so giebt es doch auch wieder andere Stellen, wo, wie wir unten zeigen werden, dasselbe nur einen *Sonnentag* vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, oder einen gröfseren bestimmten oder unbestimmten Zeitraum bezeichnet, wie dieses namentlich bei den Schöpfungstagen der Fall sein soll. Nach der Ansicht vieler neueren Gelehrten, namentlich der Geologen, sollen die Schöpfungstage gröfsere Zeiträume umfassen und der Zeitraum von 24 Stunden mit den Ergebnissen der Geognosie unvereinbar sein. Es soll namentlich das, was den einzelnen Tagen zugeschrieben wird, grofse Zeiträume und Bildungsperioden erfordern und die Erde grofse und längere Zeit dauernde Revolutionen erlitten haben. Man findet nämlich in der Rinde unserer Erde deutliche Beweise, dafs dieselbe verschiedene Veränderungen erfahren, und dafs ein stufenweises Fortschreiten an Pflanzen und Thieren stattgefunden hat. Mit Sicherheit lassen sich drei Epochen nachweisen, in welchen grofse Veränderungen auf der Erde vorgegangen sind. Die erste Epoche, welche nach dem zweiten Schöpfungs-

tage folgt, hat eine weit stärkere Vegetation gehabt als die spätere, wie dieses namentlich die Farrenkräuter darthun. Auf diese Vegetation folgen Sträuche und Bäume. Diese Stufenfolge findet sich auch bei den Thieren. Die zuerst Untergegangenen sind See- und Wasserthiere, welche zum Theil von einer solchen Gröfse sind, wie sie sich jetzt nicht mehr im Meere finden. Dahin gehören namentlich die Megalo- und Basilosauren (ungeheuere Eidechsen), welche an Gröfse bei weitem die Wallfische übertreffen.

Um nun zu entscheiden, ob es gestattet sei, die Schöpfungstage als grofse Zeiträume zu nehmen, wird es nöthig sein, zuerst die Frage zu beantworten, in welcher Bedeutung יוֹם in der heil. Schrift, namentlich im A. T. vorkommt, und welche Zeiträume oder welche Zeitdauer dadurch bezeichnet werden. Läfst sich erweisen, dafs יוֹם nicht blofs die Zeit vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange, einen Sonnentag oder einen Zeitraum von 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag mit Einschlufs der Nacht, sondern auch gröfsere bestimmte oder unbestimmte Zeiträume bezeichnet, so könnte das letztere auch bei den Schöpfungstagen 1 Mos. Kap. 1 der Fall sein. Bevor wir aber auf die nähere Bestimmung des Sprachgebrauchs des Wortes יוֹם im A. T. eingehen, wollen wir Einiges über die etymologische Bedeutung desselben vorausschicken.

§. 2.

Was zuerst die etymologische Bedeutung des יוֹם, arab. يَوْمٌ, syr. ܝܘܡܐ, äthiop. ፡ዮም betrifft, so finden wir bei den Lexicographen hauptsächlich zwei verschiedene Meinungen. Nach Einigen, namentlich nach Gesenius, soll יוֹם wie חם eigentlich *Wärme, Hitze* bedeuten und mit Erweichung des Gutturals aus יָחַם (verwandt mit חוּם, חָמַם, חֻמָּה) *warm-, heifswerden, caluit*, davon *brünstig werden, empfangen* von Thieren, arab. transponirt وَهِمَ *heifs sein,*

glühen, *ferbuit dies* und griechisch *ἰαίνω*, wie יַיִן *Wein*, arab. عِنَبٌ *Weintraube*, äthiop. ወይን (ין *Wain*) *Weinberg*, griech. *οἶνος*, lat. *vinum*, יָנָן *Koth*, *Schlamm*, vom ungebräuchlichen יָנַן = יָחַן, arab. يَحِنُّ *exarduit ira*, *gähren*, *brausen* entstanden sein, wie חֹמֶר *Koth*, eig. *Schäumen*, *Brausen* der Wogen (Job 3, 16) und חֶמֶר *Wein* von חָמַר *aufgähren*, *brausen*, *schäumen*. Eine Bestätigung dieser Bedeutung wird in יְמִים *warme Wasserbäder* (1 Mos. 36, 24) gefunden. — Dagegen soll nach Fürst יוֹם vom ungebräuchlichen יום gebildet sein und dieses *glänzen*, *scheinen*, *hell sein*, *leuchten* bedeuten. Für diese Ableitung würde das arab. يَوْمٌ, Chald. יְמָם und יַם, syr. ܝܰܡ und ܝܳܡ dass. stimmen. Diese Bedeutung geht auch wie bei anderen Zeitwörtern des Leuchtens, Schimmerns (siehe אוֹר, נוּר u. a.) in die : *heifs*, *warm sein* über. Das org. Wort יָם hängt hiernach zusammen mit חָם *warm*, *heifs*, חַם mit أَجَمَّ in جم *heifs sein*, wie das hebräische יָמָה *glänzen*, arab. خَفَا dass., יָמַע *schimmern* = خَفَا. Da der Tag eigentlich ein *Sonnentag* ist und mit dem *Lichte* zusammenhängt, so scheint uns die Bezeichnung des Tages von dem *Hellsein*, *Schimmer*, *Leuchten* auszugehen. Hiernach bezeichnet יוֹם eigentlich die Zeit der Helle von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, vom Morgen bis Abend, im Gegensatze zur Nacht. Diesen Zeitraum bezeichnet יוֹם 1 Mos. 1, 16, wonach die Sonne den Tag und der Mond die Nacht beherrschen sollen, vgl. 1 Mos. 1, 14; 7, 4. 24; 8, 22; 29, 7. In diesem Sinne heifst חֹם הַיּוֹם 18, 1 *die Mittagszeit*, eig. *die Hitze des Tages*. Vgl. Sprüchw. 4, 18; Hohesl. 2, 17, wo es heifst : *es kühlt sich der Tag*, d. h. ein kühlender Wind weht beim Scheiden des Tages und עֶרֶב־יוֹם Sprüchw. 7, 9 *Abend des Tages*, d. i. die dem Tag folgende Dämmerung, vgl. Job 3, 5; Hohesl. 14, 7. Zu dem Derivate יוֹם *Tag* vom Stammworte יום *glänzen*, *leuchten*, *scheinen*,

kann man vergleichen unser *Tag*, Goth. *dags*, vom Stammworte *Dag*, Sanscr. दह् *dah*, *urere*, lat. *dies*, Sanscr. दिव् *div*, *leuchten*, arab. يَوْمٌ *Tag*. Nach 1 Mos. 1, 5 hiefs אוֹר *Licht*, eig. ursprünglich יוֹם. Nach Delitzsch (Commentar über die Genesis, 3. Aufl., S. 98) ist יוֹם nur zufällig an ἡμ-έρα oder ἦμαρ anklingend.

§. 3.

Wir wenden uns jetzt zur Angabe der verschiedenen Bedeutungen, in welchen יוֹם im A. T. gebraucht wird. Aus dem Gesagten geht schon hervor, dafs יוֹם eigentlich die Zeit von Morgen bis Abend, d. i. von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang bezeichnet. Von diesem Zeitraum wird יוֹם gebraucht 1 Mos. 1, 14, wo אֱלֹהִים spricht: „Es seien Lichter an der Wölbung des Himmels, um zwischen dem Tag und zwischen der Nacht zu scheiden; zu Zeichen dienen sie, die Zeit nach Tagen und nach Jahren zu bestimmen". In demselben Sinne wird יוֹם V. 16 gebraucht, wo es heifst: „die beiden grofsen Lichter (Sonne und Mond) machte Gott; das gröfsere Licht, den Tag zu beherrschen; das kleinere Licht, um die Nacht zu beherrschen; ebenso die Sterne"; und 7, 4: „es sind noch sieben Tage und ich lasse Regen kommen über die Erde 40 Tage und 40 Nächte; und ich vertilge Alles Bestehende, das ich gemacht habe, von der Erde weg"; ferner 8, 22: „künftig sollen, so lange die Erde steht, nicht aufhören Saat und Erndte, Kälte und Wärme, Sommer und Winter, Tag und Nacht"; 29, 7, wo Jakob zu den Hirten Labans spricht: „Siehe, noch ist es hoch am Tage; es ist noch nicht Zeit, das Vieh einzutreiben". Vgl. Job 5, 13. 14; Ps. 19, 3; 78, 14; 91, 5; 121, 5. 6; 136, 7. 8; 139, 12; Jes. 38, 12; Jer. 31, 35; Am. 5, 8. Mehrere Stellen anzuführen halten wir für unnöthig. Dafs nun יוֹם an den drei ersten Schöpfungstagen nicht diese Zeitdauer gehabt habe und nicht einen Sonnentag bezeichne, bedarf kaum bemerkt zu werden. Hatte

die Sonne an den drei ersten Tagen noch nicht ihre Bestimmung, die Erde zu erleuchten, erhalten, so kann an denselben also auch von Sonnentagen keine Rede sein.

An zahlreichen anderen Stellen wird יוֹם von einem Zeitraume von 24 Stunden, unserem bürgerlichen Tage, gebraucht. In dieser Bedeutung findet sich יוֹם an den oben angeführten Stellen, weshalb wir keine andere hinzufügen. Der Grund, warum der Tag mit Einschluſs der Nacht יוֹם genannt wird, liegt darin, daſs diese Bezeichnung a proximo und a potiore ausgeht. So wird auch 1 Mos. 1, 5 das *Licht*, die Zeit der Helle und des Dunkels יוֹם genannt.

Sehr zahlreich sind aber auch die Stellen, in welchen יוֹם für *Zeit* steht und einen längeren oder kürzeren Zeitraum bezeichnet. Wie groſs dieser Zeitraum ist, kann häufig nicht bestimmt oder muſs jedesmal aus dem, wovon die Rede ist, entnommen werden. In dieser Bedeutung kommt יוֹם schon von den drei ersten Tagen der Schöpfungsgeschichte vor. Denn erst am vierten Tage ist V. 14 von der Sonne die Rede, indem sie erst an diesem Tage die Bestimmung erhielt, zwischen dem Tage und der Nacht zu scheiden und die Zeiten zu bestimmen. Die drei ersten Tage sind daher nicht Sonnentage, sondern Zeiträume, an welchen Licht und Finsterniſs abwechselten. Wie lang die Zeit von der Schöpfung des mit Finsterniſs bedeckten Erdkörpers oder der Erdmaterie bis zur Hervorbringung des Lichtes und bis zu der Erleuchtung der Erde durch die Sonne ist, ist unbestimmbar. Nach 1 Mos. 2, 2 hat Gott am 7. Tage von seinem Schöpfungswerke geruht, d. i. hat aufgehört zu schaffen und die Erde zu gestalten. Dieser siebente Tag der Ruhe, der göttliche Sabbath, dauert noch fort. Daselbst V. 4, wo יוֹם von den sechs Schöpfungstagen gebraucht wird, heiſst es: „Dieſs ist die *Entstehung* (תּוֹלְדוֹת Viele: *Geschichte*) des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden (בְּהִבָּרְאָם); *am Tage* (d. i. zur Zeit), *als Jehova Erde und Himmel bildete* (בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ

וְשָׂמַיִם), da war noch kein Gewächs (Viele : *Gesträuch*) *des Feldes* שִׂיחַ הַשָּׂדֶה) auf der Erde und kein *Kraut* (עֵשֶׂב) des Feldes war nicht aufgesproſst, denn Jehova Gott hatte noch nicht regnen lassen über die Erde, und es war noch kein Mensch da, das Land zu bearbeiten". Daſs יוֹם an dieser Stelle keinen Sonnentag, sondern die ganze Zeit der sechs Tagewerke bedeutet, und der göttliche Sabbath die ganze Weltzeit bezeichnet, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. In der Bedeutung *Zeit* nehmen an dieser Stelle das יוֹם auch Marcel de Serres, v. Bohlen u. A. M. de Serres bemerkt, daſs יוֹם hier eine Epoche von sechs Schöpfungstagen bezeichne, erhelle aus der Art der Recapitulation 2, 4 : „dies waren die Geschlechter der Wesen, am Tage, da Gott den Himmel und die Erde erschuf". Kap. 3, 5 heiſst es : „Gott weiſs, daſs am Tage, an welchem ihr davon esset, eure Augen geöffnet werden, und ihr wie Gott sein werdet". Dahin gehört auch die göttliche Drohung im Paradiese 2, 17 : „am Tage, da ihr davon (von dem Baume der Erkenntniſs) essen werdet, werdet ihr sterben". Kap. 4, 3 heiſst es : „Am Ende des Jahres (wörtlich : *am Ende der Tage,* מִקֵּץ הַיָּמִים, d. i. nach langer Zeit), brachte Kain von den Früchten des Landes Jehova ein Opfer". Jes. 49, 8 : „So spricht Jehova : am Tage (d. i. zur Zeit) des Heils (בְּיוֹם יְשׁוּעָה) will ich dir helfen, ich will dich (den Messias) erhalten und machen zum Bundesmittler des Volkes (לִבְרִית עָם), um herzustellen das Land, auszutheilen das verödete Erbe". Jes. 43, 13 sagt Jehova : „Schon von Anbeginn (גַּם מִיּוֹם) d. i. von der Zeiten Anbeginn bin ich derselbe und Niemand rettet aus meiner Hand, ich thue es, wer mag es hindern". Mal. 3, 2 : „Wer erträgt den Tag seiner (des Messias) Ankunft (מִי מְכַלְכֵּל אֶת־יוֹם בּוֹאוֹ), wer besteht, wenn er erscheint". Jes. 2, 12 : „Denn einen (Gerichts-) Tag (יוֹם) hält Jehova der Heerschaaren über alles Stolze und Hohe, über alles Erhabene und es sinket". Jes. 13, 9 : „Siehe! der Tag Jehovas (יוֹם יְהוָה) kommt furchtbar, voll

Grauens und brennenden Zornes, um das Land zur Wüste zu machen und die Sünde daraus zu entfernen". Jes. 61, 2 : „Zu verkündigen ein Jahr der Gnade von Jehova, einen Tag der Rache (יוֹם נָקָם) von unserem Gott, zu trösten alle Trauernde". Joel 2, 11 : „Der Tag Jehovas (יוֹם יְהוָה) ist grofs und schrecklich; wer kann ihn ertragen?" Mal. 4, 5 : „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, bevor kommt der grofse und schreckliche Tag Jehovas (יוֹם יְהוָה)". Job 21, 50 : „Am Tage (לְיוֹם) des Verderbens wird bewahrt der Böse, — am Tage der Zornesfluthen werden sie entrückt". Vgl. Joel 3, 4; Am. 5, 8; Zeph. 1, 18; 2, 3; Sprüchw. 11, 4. Die Bedeutung *Zeit* hat יוֹם häufig in den messianischen Weissagungen und bezeichnet dann die messianische Zeit, insbesondere die Zeit, wo das Vorherverkündigte geschieht. Von dieser Zeit, sowie von anderen Zeiten, wird der öfters vorkommende Ausdruck בַּיּוֹם הַהוּא *an diesem (jenem) Tage* gebraucht. Jes. 4, 2; 11, 10 f., wo es heifst : „an diesem (jenem) Tage wird der Sprösling Isais dastehen als Panier für die Völker, — zu ihm wenden sich die Nationen — und seine Wohnung ist Herrlichkeit. An diesem Tage streckt der Herr zum zweiten Male seine Hand aus, — um loszukaufen den Rest seines Volkes, — der übrig blieb aus Assyrien und aus Aegypten und aus Patros und aus Aethiopien und aus Elam und aus Hamath und von den Inseln des Meeres". Vgl. 12, 1. 4; Mich. 2, 4. 15; Sach. 2, 15 (11); 11, 11; 12, 3. 4. 6. 8. 9. 11; 13, 1. 2. 4. In der Bedeutung *Zeit* kommt הַיּוֹם auch vor 1 Mos. 21, 26; 24, 12. 42; 30, 32; 31, 43. 48; 40, 7; 41, 9; 2 Mos. 5, 14; 3 Mos. 9, 4; 10, 19; 5 Mos. 27, 10; 28, 1. 13. 15; Jes. 10, 32; 38, 19; Ps. 2, 7; Richt. 18, 30; Job 15, 32; 30, 25 u. a. Sehr oft wird יוֹם im Plural gebraucht von der *Lebenszeit*, *Lebensdauer* der Menschen, vgl. 1 Mos. 24, 1; 43, 9; 44, 32; 47, 8; 1 Sam. 25, 28; 2 Sam. 21, 1; 1 Kön. 10, 21; Job 38, 18 u. a., und vom Jahre 3 Mos. 25, 29; Richt. 17, 10; 1 Sam. 2, 19; 2 Mos. 13, 10 מִיָּמִים יָמִימָה

Richt. 11, 40; 21, 19; 1 Sam. 3, 19. Diese und zahlreiche andere Stellen lassen es gar nicht zweifelhaft, dafs יום auch von gröfseren Zeiträumen und Perioden gebraucht wird. Man kann daher mit vollem Rechte den göttlichen Sabbath als den menschlichen weit überragend und als das Urbild des Menschlichen ansehen. Und was die Lebensdauer Adams betrifft, so fällt dieselbe nicht mitten in den 6. Tag hinein, sondern ist der Schlufsstein desselben; und die Lebensdauer Adams erleidet daher durch die Annahme von grofsen Schöpfungsperioden keine schriftwidrige Verlängerung.

§. 4.

In dem bisher Gesagten sind wir zu dem Ergebnifs gekommen, dafs יום in den Büchern des A. T. verschiedene Zeiträume bezeichnet und bald von unserem Sonnentage, der Zeit vom Sonnenaufgange bis zum Niedergange, bald von dem Tage mit Einschlufs der Nacht, bald in übertragener Bedeutung von einer unbestimmten längeren und kürzeren Zeit gebraucht wird (1). Welchen Zeitraum die drei ersten Schöpfungstage umfassen, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen, weil der Tag und die Nacht an diesen Tagen nicht durch den Auf- und Untergang der Sonne, sondern durch den Wechsel des Lichtes und der Finsternifs bewirkt wurde. Dafs diese drei Zeiträume, welche von langer Dauer gewesen sein können, auch durch יום benannt werden, erklärt sich daraus, dafs in denselben Licht und Finsternifs abwechselten, wie dieses durch den

(1) Es ist also unrichtig, wenn der Verfasser der Schrift: „das alte Testament und das Christenthum, Gieſsen 1862", S. 20 behauptet, dafs das hebräische Wort *jom* immer nur den 24 stündigen Rechnungstag oder den Beleuchtungstag von wechselnder Länge bedeute und der Erzähler an keinen anderen Tag als einen hebräischen von (beiläufig) 24 Stunden gedacht haben könne.

Aufgang und Untergang der Sonne geschieht. Bezeichnet, wie wir oben gezeigt haben, יוֹם *Helle* und die Zeit, wo es hell ist, so war die Bezeichnung der Zeit des Hellseins für die drei ersten Schöpfungstage durch יוֹם ganz passend. — Jedenfalls läfst sich daraus, dafs an den folgenden Schöpfungstagen, an welchen die Sonne durch ihren Auf- und Untergang Tag und Nacht bewirkte, nicht der Schlufs machen, dafs die Dauer der drei ersten Schöpfungstage keine längere Dauer als unsere bürgerliche Tage gehabt habe. Da, wie wir ebenfalls oben gezeigt haben, יוֹם an zahlreichen Stellen der heil. Schrift eine gröfsere oder geringere Reihe von Tagen, ja viele Jahre bezeichnet, so wäre es möglich, dafs auch die drei letzten Schöpfungstage nicht Zeiträume von 24 Stunden, sondern weit gröfsere bezeichnen. Der Verfasser unserer Schöpfungsgeschichte konnte daher auch Zeiträume, welche wie Morgen und Abend einen Anfang und ein Ende nehmen und abwechselten wie unser Sonnentag, mit dem Worte יוֹם bezeichnen. Dafs der vierte Tag nur ein Sonnentag, unser bürgerlicher Tag von 24 Stunden, gewesen sei, läfst sich daher aus den Worten des Textes auch nicht mit Sicherheit entnehmen. Es wird zwar V. 14 ff. gesagt, dafs Gott am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne ins Dasein gerufen habe, aber mit keinem Worte, dafs dieser nur einen Zeitraum von 24 Stunden umfafst habe. Denn in der Angabe, dafs die Sonne gedient habe zur Beherrschung des Tages und der Mond zur Beherrschung der Nacht, liegt nicht ein Beweis, dafs der vierte Schöpfungstag nur 24 Stunden gedauert habe. Da „Tag“ auch einen längeren Zeitraum bezeichnet, so kann der vierte Schöpfungstag eine längere Dauer gehabt haben. Wie der bürgerliche Tag bei dem alttestamentlichen Schriftsteller mit dem Abend anfängt und mit dem Tage vollendet, so hatte der vierte Schöpfungstag auch einen Anfang und Ende. Aus der Benennung des Schöpfungstages mit Worten, die vom bürgerlichen Tage entlehnt sind, folgt daher nicht nothwendig, dafs die

Dauer jenes Tages dieselbe mit diesem gewesen sei. Dasselbe gilt vom fünften und sechsten Tage. Für die längere Dauer dieser Schöpfungstage spricht auch, dafs der siebente Tag keinen Zeitraum von 24 Stunden bezeichnet. Es folgt also daraus, dafs der Zeitraum der drei letzten Tage durch Abend, welches die Nacht, und durch Morgen, welches den Tag mit einschliefst, bezeichnet wird, noch keineswegs, dafs jeder der drei letzten Tage nur 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag, gedauert habe. Wenn Abend und Morgen den Anfang und das Ende eines Zeitraumes bezeichnet, so kann dieser eine kürzere oder längere Dauer gehabt haben. Man hat also nicht nöthig anzunehmen, dafs Alles, was den drei letzten Schöpfungstagen zugeschrieben wird, von Gott in dem Zeitraum von drei bürgerlichen Tagen ins Dasein gerufen worden ist. Nur mufs angenommen werden, dafs jeder Zeitraum einen Anfang und ein Ende hatte, wie dieses beim Tage der Fall ist. Das: „es war Abend und es war Morgen" wird auch erst gesagt, nachdem der Verfasser angegeben hat, was an den einzelnen Tagen hervorgebracht worden ist. Dafs עֶרֶב die Zeit des *Dunkelwerdens*, den Anfang der Nacht und בֹּקֶר den *Anbruch* des Hellwerdens, die Frühe, den Anfang des Tages und nicht jenes *Verwirrung, Mischung* und *Abänderung* und dieses *Ordnung, Anordnung* bezeichnet, wie Mutzl (die Urgeschichte der Erde, S. 5) behauptet, unterliegt keinem Zweifel. Denn עֶרֶב von עָרַב *dunkeln, finster werden* oder *sein* von der eintretenden Nacht, Richt. 19, 9: *es dunkelt* (bereits) der Tag, um finster zu sein, d. h. es wird Nacht, bildlich Jes. 24, 11 *jegliche Freude ist finster*, d. h. verdüstert sich, insofern *sich freuen* durch *leuchten* versinnbildet wird, daher *schwarz, dunkelfarbig sein*, von Raben עֹרֵב bezeichnet eigentlich *Dunkelung*, daher *Abend*, und

בֹּקֶר von בָּקַר *spalten, durchbrechen*, wie arab. بَقَرَ daher *pflügen* (daher בָּקָר eigentl. *Pflugvieh, armentum*, Heerde zum Gebrauche der Feldarbeit), bildlich *an-, hervorbrechen,*

vom Frühroth, Frühlicht, eigentl. *Anbruch* (des Frühroths), daher *die Frühe*, *der Morgen*. — Die Bedeutung *verwirren* hat עָרַב und die *ordnen* hat בָּקַר gar nicht.

§. 5.

Bevor wir zur Angabe anderer Gründe übergehen, welche dafür sprechen, dafs יוֹם in der Schöpfungsgeschichte 1 Mos. Kap. 1 einen längeren Zeitraum, als den von 24 Stunden oder unseren bürgerlichen Tag bezeichne, wollen wir Einiges über den *Zweck* sagen, welchen der Verfasser der Genesis bei seiner Eintheilung in sieben Zeiträume gehabt hat. Denn dafs Moses nicht blofs bei der Erzählung, dafs Gott alles aufser ihm Existirende erschaffen habe, und dafs dieses ursprünglich gut gewesen sei, eine Hauptrücksicht auf die nach seinem Ebenbilde erschaffenen Menschen genommen und einen religiös-sittlichen Zweck gehabt habe, sondern auch bei der Angabe, dafs die Schöpfung des Universums in sechs Tagen geschehen sei und אֱלֹהִים am siebenten geruht und zu schaffen aufgehört habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Hatte Moses bei seiner Schöpfungsgeschichte einen religiös-sittlichen Zweck, worüber der ganze Pentateuch, wie die Schöpfungsgeschichte selbst keinen Zweifel läfst, so ist es gewifs, dafs er nicht die Absicht hatte, in der Geologie und Himmelskunde Belehrung zu ertheilen. Ist aber der religiös-sittliche Zweck aufser Zweifel, so fragt sich ferner, welcher wohl derselbe bei der Eintheilung in *sieben* Zeiträume gewesen sei. Wenn wir die Schöpfungsgeschichte näher ansehen, so bleibt es nicht zweifelhaft, dafs Gott in sechs Zeiträumen erschaffen und am siebenten geruht habe, um den Menschen dadurch eine Anweisung zu geben, dafs er sechs Tage arbeiten und seinem irdischen Wohl obliegen, aber am siebenten, wie Gott von dem Schaffen, von seinen körperlichen Arbeiten abstehen soll. Deutlich wird dieses auch an mehreren Stellen des Pentateuchs und

der übrigen Bücher des A. T. gesagt. 2 Mos. 20, 8—11 heifst es in dem Gesetze der 10 Gebote mit Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte : „Gedenke des Sabbathtages, dafs du ihn heilig haltest! Sechs Tage sollst du arbeiten, und alle deine Arbeiten verrichten! Aber der siebente Tag ist der Sabbath Jehovas, deines Gottes, du sollst keine Arbeit an ihm verrichten, du, und dein Sohn, und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, und dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Thoren ist. Denn in sechs Tagen hat Jehova gemacht den Himmel und die Erde, das Meer, und alles, was darin ist; und er ruhete am siebenten Tage; *deswegen segnete Jehova den Tag des Sabbaths, und heiligte ihn* (עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ)". 23, 10 ff. heifst es : „Sechs Jahre sollst du das Land besäen, und seine Früchte einsammeln. Und am siebenten sollst du es ruhen und liegen lassen, dafs die Armen deines Volkes es essen; und das Uebrige mögen die Thiere des Feldes fressen. So sollst du es mit deinem Weinberge und deinem Oelbaum machen. Sechs Tage sollst du deine Arbeit thun, und am siebenten sollst du ruhen; damit dein Stier und dein Esel ausruhe, und der Sohn deiner Magd und dein Fremdling sich erhole", vgl. Sprüchw. 12, 10. 3 Mos. 23, 24. 25 : „Im siebenten Mond, am ersten des Monds, sollt ihr Sabbath haben, die Erinnerung des Posaunenschalls, eine heil. Versammlung. Keine schwere Arbeit sollt ihr thun; und Jehova sollt ihr Opfer darbringen". . . V. 27 : „Am zehnten Tage dieses siebenten Monats ist der Versöhnungstag; heilige Versammlung sollet ihr halten, und euch kasteien, und Jehova Opfer darbringen". V. 28 ff. : „Und keine schwere Arbeit sollt ihr thun an diesem Tage; denn der Versöhnungstag ist es, euch zu versöhnen vor Jehova eurem Gott. Denn Jeder, der sich an diesem Tage nicht kasteiet, soll ausgerottet werden aus seinem Volke". . . . Nach 2 Mos. 31, 13 ff. spricht Jehova zu Mose : „Und du rede mit den Söhnen Israels, und sprich : meine Sabbathe

beobachtet; denn ein Zeichen ist dieſs zwischen mir und zwischen euch durch eure Geschlechter hinab; daſs man wisse, daſs ich Jehova bin, der euch heiligt. Beobachtet also den Sabbath! denn er soll euch heilig sein; wer ihn entweiht, der soll des Todes sterben, ja Jeder, der an ihm eine Arbeit thut, diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke. *Sechs Tage soll man Arbeit thun* (שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה), aber am siebenten sei Sabbathfeier, Jehova geheiligt. Jeder der Arbeit verrichtet am Tage des Sabbaths, der soll des Todes sterben. Deshalb sollen die Söhne Israels den Sabbath beobachten, daſs sie den Sabbath halten durch ihre Geschlechter hinab, als ewigen Bund. Zwischen mir und zwischen den Söhnen Israels sei es ein ewiges Zeichen. Denn in *sechs Tagen* (שֵׁשֶׁת יָמִים) hat Jehova den Himmel und die Erde *gemacht* (עָשָׂה); und am siebenten hat er geruht und sich erholt", vgl. 1 Mos. 2, 1 ff. 34, 21 : „Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten ruhen, vom Pflügen und Ernten ruhen". 3 Mos. 23, 3 : „Sechs Tage sollst du Arbeit thun, und am siebenten Tage ist Sabbathfeier, heilige Versammlung, keine Arbeit sollt ihr thun; Sabbath sei Jehova zu Ehren in allen euren Wohnungen", vgl. 5 Mos. 5, 13; 15, 12. 18; Jos. 6, 3 u. a. Wie die Schöpfungswoche aus sechs Tagen besteht, worauf der Sabbath, der Tag der Ruhe, folgte, so soll der Mensch, das göttliche Ebenbild auf Erden und die Krone der irdischen Schöpfung, nach diesem göttlichen Urbilde, auch sechs Tage arbeiten und am siebenten ruhen und sich des Sechstagewerks, der Zeiten der Schöpfung erinnern und dadurch Gott als den Schöpfer, Erhalter und Lenker aller Dinge ehren und verherrlichen. In der Einsetzung des siebenten Tages als eines Tages der Feier und des Andenkens an das Schöpfungswerk lag daher ein wichtiges Mittel, die richtige Gotteserkenntniſs zu erhalten und den Menschen vor Gottesvergessenheit und einem Versinken in das Geschaffene zu bewahren. Es ist also nicht der Begriff Tag, worauf es ankommt, und warum in sechs

Zeiträumen geschah, sondern der Begriff Sieben. Sonach nimmt die Siebenzahl in dem Verlaufe der Schöpfung eine wichtige Stelle ein und ist in religiöser Hinsicht bedeutungsvoll. Es unterliegt daher wohl keinem Zweifel, dafs die Angabe, es sei die Schöpfung in sechs Zeiträumen geschehen, ihren Grund hat in der Absicht, die Menschen zu belehren, dafs nach sechs Arbeitstagen der siebente Tag Gott, dem Schöpfer und Wohlthäter der Menschen geweiht sein und an demselben ihm Dank und Preis für die Wohlthat der Schöpfung dargebracht werden solle. Nach dem Gesagten hat also die Schöpfung in sechs Zeiträumen, worauf eine Zeit der Ruhe folgte, eine hohe Wichtigkeit für die göttliche Offenbarung und liefert eine passende Analogie mit unserer Woche. Diese Analogie bleibt auch, wenn die sechs Schöpfungszeiträume eine längere Zeit gedauert haben als unsere Tage von 24 Stunden; ja sie bleibt auch dann noch, wenn die sechs Schöpfungsperioden eine verschiedene Dauer gehabt haben. Der Umstand, dafs Moses die verschiedenen Zeiträume oder Perioden mit dem Ausdruck יום *Tag* bezeichnet, darf nicht auffallen, weil er, da die Schöpfungszeiträume einen Anfang und ein Ende hatten, wie unser Sonnentag oder bürgerlicher Tag und eine passende Analogie darbieten, auf denselben Rücksicht nehmen konnte. Geschah die Scheidung des Erdstoffes und die Ausbildung und Ausschmückung der Erde in sieben Zeiträumen, nahm Gott bei den Schöpfungstagen und den chronologisch oder doch logisch auseinanderliegenden Acten auf die Siebenzahl Rücksicht, so war es unnöthig, über die Zeitdauer eines jeden Schöpfungstages nähere Bestimmungen zu geben. Hatten die einzelnen Schöpfungstage einen Anfang und ein Ende wie unser bürgerlicher Tag, so konnte Moses den Anfang und das Ende auch figürlich durch Abend und Morgen bezeichnen. Nach dem Gesagten darf es also keinen Anstofs erregen, dafs Moses, der bei der Angabe, dafs die Schöpfungsacte in sechs Perioden geschehen seien, einen religiös-sittlichen Zweck hatte und

religiös-sittliche Wahrheiten, welche in religiöser Rücksicht von Wichtigkeit sind, mittheilen wollte, diese mit Worten bezeichnet, welche von unserer Woche entlehnt sind. Nicht unpassend ist die Vergleichung der Erzählung von den Schöpfungstagen mit der Erzählung im Buche Josua, dafs die Sonne stillgestanden habe, da uns doch bekannt ist, dafs die Sonne sich nicht in 24 Stunden um die Erde bewegt, sondern die Erde in diesem Zeitraume sich um sich selbst dreht und dadurch Tag und Nacht entstehen. Wird die Verlängerung des Tages als ein Stillstand der Sonne bezeichnet, wie vor Copernicus fast allgemein geglaubt wurde und viele nicht kundige Leute noch jetzt glauben, so konnte Moses auch wegen der passenden Analogie der Schöpfungstage mit unserer Woche, von dieser die Ausdrücke entlehnen und die Ausdrücke Tag, Morgen und Abend gebrauchen. Wie aus der Angabe, dafs die Sonne stillgestanden habe, nicht folgt, dafs dieses wirklich stattgefunden hat, so folgt auch daraus, dafs Moses von einem Tage und von Morgen und Abend in der Schöpfungsgeschichte spricht, noch nicht, dafs die Schöpfungstage Tage von 24 Stunden gewesen sind. Da die göttliche Offenbarung häufig ihre Ausdrücke von denen den Menschen Bekannten entlehnt und annähernd durch Aehnlichkeiten die göttlichen Wahrheiten bezeichnet, wie z. B. das Sitzen des Sohnes Gottes zur Rechten des Vaters, so wie sie die zweite Person in der Gottheit Sohn nennt, obgleich die Zeugung des Sohnes eine ewige und nur mit der Zeugung durch einen Menschen analog ist, so konnte Moses auch die Schöpfungsperioden Tage nennen. — So schildert auch Jesaias die Wegräumung aller Hindernisse, welche dem Eintritt Israels in das Reich des Messias entgegenstehen, als eine Austrocknung des rothen Meeres (Jes. 11, 15), und bezeichnet die Feinde des messianischen Reichs als Edomiter (Jes. 63 und Am. 9, 12), die zur Zeit der Ausbreitung des Christenthums als Volk zu existiren aufgehört hatten, vgl. Jes. 25; Ezech. 38. Man kann daher das

göttliche Sechstagewerk so wie den göttlichen Sabbath als die menschliche Woche und den menschlichen Sabbath weit überragend und als das Urbild des Menschlichen ansehen. Und was die Lebensdauer Adams betrifft, so fällt dessen Schöpfung nicht mitten in den sechsten Schöpfungstag, sondern ist der Schlufsstein desselben. Durch die Annahme von grofsen Perioden leidet daher auch die Lebensdauer Adams keine schriftwidrige Verlängerung.

§. 6.

Für die Annahme, dafs die Schöpfungstage nicht Zeiträume von 24 Stunden, sondern weit gröfsere sind, spricht insbesondere die Beschaffenheit der Erdrinde, welche, wenn auf die uns bekannte Dauer einzelner Bildungen gesehen wird, grofse Zeiträume zu vielen Bildungen in derselben erfordert. Hierüber sind alle Geologen der neueren Zeit einstimmig. Man mufs zwar zugeben, dafs durch die göttliche Allmacht in den kürzesten Zeiträumen jene Veränderungen, welche die Erdrinde erlitten, bewirkt werden und die kleinen und grofsen Pflanzen und Thiere, deren natürlicher Wachsthum eine Reihe von Jahren erfordert, in einem Momente in den Zustand und zur Ausbildung, in welcher wir sie finden, haben gebracht werden können; allein für diese Annahme läfst sich, wie wir schon erkannt haben, kein nöthigender Grund angeben. Man sieht nicht ein, warum Gott so schnell und in einem Zeitraume von 24 Stunden jene durch ihre Gröfse Erstaunen erregenden Thiere und Pflanzen wieder vernichtet haben soll. Dafs die Bezeichnung der Schöpfungstage durch יום uns nicht zu dieser Annahme nöthigt, haben wir bereits oben nachgewiesen. Es ist daher die Ansicht derjenigen, welche durch diese Annahme die Schwierigkeit, welche unsere Erdrinde und deren Veränderungen darbietet, zu entfernen suchen, wenn die Schöpfungstage nur 24 Stunden gedauert haben, nach unserem Dafürhalten unzulässig und verwerf-

lich. Ob der Verfasser in einer prophetischen Anschauung den Anfang und das Ende eines jeden Tagewerkes (worüber unten Mehreres) geschaut hat oder von Gott in einfachen Worten über die Schöpfungstage in menschlicher Ausdrucksweise belehrt worden ist, können wir dahin gestellt sein lassen, weil beide Annahmen keiner göttlichen Offenbarungslehre widerstreiten. Sind die Schöpfungstage nicht Zeiträume von 24 Stunden, sondern Zeiträume von unbestimmter längerer Dauer, so hat auch die Frage vieler älterer Ausleger keine Bedeutung, in welcher Jahreszeit, ob im Herbste, wie nicht Wenige behauptet haben, oder zu einer anderen Zeit, geschaffen wurde.

§. 7.

Befragen wir die Geschichte der Auslegung des Hexaemeron, so finden wir über die Zeitdauer der sechs Schöpfungstage schon im Alterthume verschiedene Ansichten. Nach der gewöhnlichen Ansicht, welche wir bei den meisten Vätern finden, sind die Schöpfungstage Zeiträume von 24 Stunden. Man glaubte, dafs יום, ἡμέρα, *dies*, in der Schöpfungsgeschichte auch dieselbe Zeitdauer bezeichne, wie unser bürgerliche Tag, weil dasselbe gewöhnlich diesen Zeitraum bezeichnet. So verbreitet und allgemein diese Ansicht auch lange gewesen, so finden wir doch auch schon sehr früh mehrere ausgezeichnete Männer, welche dieselbe verlassen haben. Zu diesen gehören unter den älteren Kirchenschriftstellern der heil. Augustinus, Origenes, Procopius von Gaza, Eucharius von Lyon u. A. Diesen sind gefolgt der Cardinal Cajetan, Melchior Canus, der heil. Thomas von Aquin, Burnet, Whiston, Frayssionous, Bossuet, Fouti, Serg, Macedo, Berti, Calmet, Perrone, und unter den neueren Gelehrten namentlich die Naturforscher und Geologen, wie de Luc, Cuvier, Buckland in den *Geological researches*, Marcel de Serres (Cosmogonie de Moïse

comparée aux faits géologiques, Paris 1841; deutsch von Steck, Tübingen 1841), der Cardinal und Erzbischof Wiseman, der Jesuit Pianciani (in historiam creationis Mosaicam commentatio, Neap. 1851; deutsch, Regensburg 1853 als: „Erläuterungen zur mosaischen Schöpfungsgeschichte"; und: Cosmogonia naturale comparata col Genesi, Roma 1862), Michelis, Reusch im *Katholik*, 41. Jahrg., I. Bd., S. 284 ff., Mutzl, die Urgeschichte der Erde, H. Reusch (*Bibel und Natur*, Freiburg im Breisgau 1862) und viele andere Neuere. Es sind die Genannten zwar in einigen Punkten verschiedener Ansicht, sie stimmen aber alle darin überein, dafs die sechs Schöpfungstage nicht die Zeitdauer unseres bürgerlichen Tages bezeichnen. Augustinus handelt über diesen Gegenstand lib. IV de Genesi ad literam Nr. 23. 44 und de civitate dei XI, 6. Nach demselben (de Gen. ad lit. IV, 1) ist es arduum atque difficillimum, zu ermitteln, was Moses mit diesen sechs Tagen habe sagen wollen. Nach de civ. dei XI, 6 ist es für uns sehr schwierig oder auch unmöglich, zu denken, um wie viel mehr zu sagen, welcher Art diese Tage gewesen seien. Es lassen sich also nach demselben die Dauer der Schöpfungstage nicht bestimmen. Auf die Ansicht des heil. Augustinus, de Genes. ad liter. haben einen nicht geringen Einfluss die Worte Jesu Sirachs 8, 1: „qui manet in aeternum, creavit omnia simul", LXX: *ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ* ausgeübt. Augustinus meint, dafs der Verfasser sagen wolle, dafs Gott Alles zugleich in einem Augenblicke erschaffen habe. Dafs jene Worte diesen Sinn nicht haben, wird jetzt noch kaum Jemand in Zweifel ziehen. Bei dieser Ansicht bleiben die wiederholten Worte: „es ward Abend und es ward Morgen, ein Tag u. s. w." ganz unerklärlich.

Nach dem heil. Thomas beziehen sich die Worte des Siraciden, dafs Gott Alles auf einmal erschaffen habe, auf die Hervorbringung der Dinge ihrer Substanz nach, von welcher er im ersten Verse sprach: „Im Anfang

schuf Gott Himmel und Erde", wodurch nicht ausgeschlossen werde, dafs Gott die durch einen Schöpferact hervorgebrachte Erde in sechs Tagen gestaltet habe. Nach Augustinus ist also nicht die Rede von sechs aufeinanderfolgenden und von einander geschiedenen Tagen, sondern nur von einem Tage, der sechsmal im Berichte Moses wiederholt wird, idem dies sexies repetitus; de civit. dei XI, 30. Hiernach sind die den sechs Schöpfungstagen zugeschriebenen Werke nicht chronologisch aufeinander folgende, sondern nur logisch von einander verschieden. Es enthält sonach die Erzählung, dafs Gott die Dinge geschaffen, die Elemente und Reiche der Natur von einander geschieden und dieselben belebt und ausgeschmückt habe, nur eine logische Explication der schöpferischen Thätigkeit Gottes und nicht eine chronologisch-historische Darstellung derselben. Dafs diese Ansicht von den Schöpfungstagen, sowie die, dafs das erste Kapitel der Genesis nur den göttlichen Schöpfungsplan darstelle, so dafs am Schlusse des Hexaemeron die Dinge nur noch in ihrem Existenzgrunde, in dem Schöpfungswillen Gottes, aber nicht wirklich existirten, und dafs die Art und Weise, wie Gott seinen Willen in der Zeit vollzog, mit der einfachen Darstellung und Schilderung der göttlichen Schöpfungsacte unvereinbar ist, ist nach unserer Ueberzeugung aufser Zweifel. Für die Unzulässigkeit dieser Auffassung der sechs Schöpfungstage spricht auch, dafs weder im alten noch im neuen Testamente eine Stelle sich findet, welche dieselbe begünstigt, noch vielmehr rechtfertigt. Und sehen wir auf den übrigen Theil der Geschichte des A. T. und auf den Bildungszustand Israels, für welches doch die Schöpfungsgeschichte zunächst aufgezeichnet wurde, so wird man um so weniger Anstand nehmen können, diese Ansicht als eine unzulässige zu bezeichnen. Vgl. „Katholik", 1858, I, S. 22 und „Natur und Offenbarung", II, 57, III, 299. — Können wir dieser Erklärung nun auch nicht unsere Beistimmung geben, so ist sie doch in so weit von

Wichtigkeit, als sie uns zeigt, dafs auf die chronologische Bestimmung der Schöpfungstage kein grofses Gewicht gelegt wurde und dieselbe nicht von besonderer religiöser Bedeutsamkeit sei. Da Augustinus seine Ansicht, die sich von der buchstäblichen Auffassung weiter entfernt, als alle neueren Erklärungen und auf die Naturwissenschaft und auf die gegen das Hexaemeron gemachten Einwendungen keine Rücksicht nimmt, ohne Bedenken vorträgt, so ist einleuchtend, dafs er sich überzeugt hielt, es komme der göttlichen Offenbarung hauptsächlich darauf an, zu lehren, dafs Gott der Schöpfer und Ordner aller Dinge sei. Nach Augustinus ist es daher erlaubt, über die Schöpfungstage verschiedene Ansichten zu haben und vorzutragen, wenn nur der Glaube, dafs Gott alles aufser ihm Existirende ins Dasein gerufen habe und ordne, festgehalten werde.

Der Cardinal-Erzbischof Wiseman schreibt in dem genannten Werke, §. 22, S. 281 : „Dr. Buckland bemerkt richtig, dafs gelehrte Männer aus ganz anderen als geologischen Gründen behauptet haben, die Tage der Schöpfung bedeuten lange, unbestimmte Perioden (vindiciae geologicae, Oxford 1820, p. 32). Mit der Annehmbarkeit dieser Voraussetzung habe ich nichts zu schaffen; philologisch oder kritisch weifs ich nichts dagegen einzuwenden; aber ich halte sie nicht für schlechthin erforderlich. Indefs, wenn wir auch die vorhin aufgestellte Hypothese zugeben, dafs Alles, was die neuere Wissenschaft verlangt, durch den Zwischenraum zwischen Schöpfung und der gegenwärtigen Anordnung der Dinge zugestanden ist, so könnte doch noch eine längere Zeit als ein Tag gefordert scheinen, vorausgesetzt, dafs die Gesetze der Natur ihrem gewöhnlichen Gange überlassen waren; denn dann wäre ein längerer Zeitraum erforderlich gewesen, damit die schon erzeugten Pflanzen, wie wir annehmen müssen, mit Blüthen und Früchten geschmückt und zu ihrer vollständigen Gröfse herangewachsen waren, sobald

der Mensch unter sie versetzt würde. Doch konnte es Gott gefallen, sie auf einmal hervorzubringen mit ihrer ganzen Gröfse und Schönheit von dem ersten Augenblicke ihrer Erzeugung an". Vgl. §. 14, S. 264 ff. nach der deutschen Uebersetzung von Weinhart, Regensb. 1856. In einem Vortrage : „die Kirche und die Wissenschaft", in der belletristischen Beilage zu den Kölnischen Blättern, Köln 1. September, Nr. 83, S. 401 schreibt derselbe : „Die gründliche Naturwissenschaft erheischt unbestimmt lange Perioden, um die allmälige Entwicklung organischer Wesen und die gewaltigen Anhäufungen von unorganischen Substanzen erklären zu können. Die hochmüthige Naturwissenschaft wendet gegen die Bibel ein, Tage seien für diese Zwecke nicht lang genug, und will den Bibelerklärer von der buchstäblichen Deutung der sechs Tage nicht loslassen. Was aber die Kirche betrifft, so haben ihre besten Lehrer, ihre alten Väter, als wenn sie das künftige Bedürfnifs vorhergesehen hätten, diese Einwendung längst dadurch beseitigt, dafs sie von der in jeder Hinsicht genügenden Deutung Zeugnifs ablegten, so lang wie ein wissenschaftliches System nur wünschen mag. Ich erwähne dieses nur, um zu zeigen, dafs die beiden neueren Theorien — dafs die Tage lange Perioden bezeichnen, oder dafs ein unbegrenzt langer Zeitraum zwischen der Erschaffung des Chaos und den Schöpfungen der sechs Tage liegt, — so wie sie jetzt vorgetragen werden, in die Zeit der Kirchenväter hinaufreichen. Denn auch diese zweite Hypothese findet sich in ihren Schriften. Die Bibel hat also die Richtschnur, die Kirche die Deutung derselben gegeben." Dafs die sechs Schöpfungstage 1 Mos. 1 von grofsen Zeiträumen erklärt werden dürfen und nach mehreren Gründen zu erklären seien, hat auch in jüngster Zeit H. Reusch in seiner über das Hexaemeron handelnden Schrift : „Bibel und Natur", Nr. XI und XII, S. 124 ff. eines Näheren zu zeigen gesucht. Ueber das Verhältnifs der theologischen Resultate zur Schöpfungs-

geschichte sind zu vergleichen Cardinal-Erzbischof Wiseman in der bezeichneten lehrreichen Schrift in dem fünften Vortrage über die Geologie §. 7 und folgende, S. 245 ff., wo derselbe ausführlich zeigt, dafs die Ergebnisse der Geologie mit der mosaischen Erzählung übereinstimmen; ferner Andr. Wagener: „Geschichte der Urwelt mit besonderer Berücksichtigung der Menschenracen und des mosaischen Schöpfungsberichts", Leipz. 1845; Fr. Rougemont, fragmens d'une hist. de la terre d'après la bible, Neuchatel 1844, Tholuck: „die Resultate der Wissenschaft und der Urwelt", vermischte Schriften, Hamb. 1839, Bd. II; Seb. Mutzl: „die Urgeschichte der Erde und des Menschengeschlechts nach der mosaischen Urkunde und den Ergebnissen der Wissenschaft", Landsh. 1843; *Westphälisches Kirchenblatt* für Katholiken, fünfter Jahrgang, Nr. 12, Paderborn 1852, S. 177—182 von Prof. Ed. Michelis, und: der *Katholik*, Zeitschrift für kathol. Wissenschaft und kirchliches Leben, 41. Jahrgang, Neue Folge. Dritter Jahrg., Mainz, Nr. XX „die sechs Tage" im ersten Kapitel der Genesis, S. 284 ff.; Kurtz, Abhandlung: „zur Geschichte der Urwelt", in der evangelischen Kirchenzeitung, Nr. 70, 1846.

§. 8.

Unter den verschiedenen Auffassungen der sechs Schöpfungstage 1 Mos. 1 hat in neuerer Zeit Kurtz in seiner Geschichte des A. T., Berlin 1846, S. 36 f. und in der Schrift: „Bibel und Astronomie", S. 73 f. eine Ansicht vorgetragen, welche bei mehreren Gelehrten Beifall gefunden hat. Kurtz ist mit den gläubigen Theologen darin einverstanden, dafs das mosaische Hexaemeron auf göttlicher Offenbarung beruhe, weil der Mensch den Schöpfungsverlauf nur durch eine göttliche Offenbarung mit Sicherheit kennen lernen konnte. Ob diese Offenbarung in einer wörtlichen Mittheilung an die Menschen oder in einer

prophetischen Vision geschehen sei, darüber ist man verschiedener Ansicht. In der Geschichte schreibt Kurtz, S. 36 : „Die vielfach ventilirte Frage, ob unter den Tagen des Hexaemerons *wirkliche* oder *prophetische* Tage zu verstehen seien, wird wohl zu Gunsten der letzteren Ansicht zu beantworten sein. Wenn Straufs, Dogmatik, Bd. I, S. 623 f. dies für eine exegetische Willkür erklärt, weil die Tage hier ausdrücklich durch Morgen und Abend begrenzt seien, so ist ihm schon darauf geantwortet, dafs wenn irgend ein Zeitraum von irgend einer Dauer mit dem Worte *Tag* bezeichnet werde, derselbe auch einen Abend und Morgen, d. i. einen Anfang und ein Ende haben müsse. Dies die specielle Berechtigung. Die allgemeine Berechtigung liegt in dem prophetischen Charakter des Berichtes. Dafs die Thatsachen desselben aufser aller menschlichen Erfahrung und Berechnung liegen und somit nur nach einer göttlichen Offenbarung oder in prophetischer Anschauung concipirt sein können, liegt auf der Hand. Die Auslegung mufs im zweiten Falle denselben Gesetzen wie die in dieser Beziehung ganz analogen prophetischen Visionen zukünftiger Entwicklungen unterzogen werden. Wie die Wahrheit erst dann sicher ihres prophetischen Charakters entkleidet und in die accidentelle Wirklichkeit übersetzt werden kann, wenn sie erfüllt und erlebt sind, so mufs auch die Schöpfungsgeschichte, um sie in ihrer sinnlichen Wirklichkeit zu erfassen, gleichsam mit erlebt werden, und es kann nur auf dem Wege der empirischen Naturwissenschaft geschehen; es mufs aus dem Status quo, aus der Autopsis des Gewordenen auf die Geschichte des Werdens geschlossen werden. Mit den Ergebnissen dieser Forschung mochte aber die Annahme wirklicher (24 stündiger) Tage schwer vereinbar sein. Die malerische Haltung des Berichtes legt die Annahme nahe, dafs dem Concipienten die Thatsachen der Schöpfung in prophetischen Tableaux zur Anschauung gebracht worden. Das Erscheinen und Verschwinden eines solchen prophetischen Ge-

sichtes erscheint dem Seher als Abend und Morgen, wahrscheinlich, weil es sich als Zu- und Abnahme der Klarheit gleich der Morgen- und Abenddämmerung darstellte". Nach dieser Erklärung, welche Kurtz auch in der Schrift: „Bibel und Astronomie" giebt, hat Gott den Geist des Verfassers wie bei den Propheten über die Schranken der Zeit und des Raumes erhoben und in seinem geistigen Schauen den Hergang der Schöpfungstage erkennen lassen. Vor dem geistigen Auge des Verfassers entfaltete sich wie in einem historischen Tableau die eine Scene nach der anderen, bis sich ihm in der Siebenzahl derselben der wirkliche Verlauf der Schöpfung vollständig darstellte. Bei dem Beginne der göttlichen Offenbarung erschien dem Verfasser Alles, d. i. die chaotische Masse, mit Dunkelheit umhüllt, es ward allmälig hell und es sah nun der Mensch die Erde mit Wasser bedeckt. Hierauf trat wieder Dunkelheit und Finsterniſs ein, worauf wieder Licht folgte, welche ihm die Theilung der Wassermasse durch das in die Höhesteigen und das Sichsammeln schauen lieſs. Dieses wiederholte sich an den folgenden sechs Tagen. Entspricht nun dem Schöpfungshergange die Wirklichkeit und Reelles, so sind die Schöpfungstage wirkliche, wenn auch unbestimmte Zeiträume, deren Dauer die Offenbarungsgeschichte im Ungewissen läſst. Daſs diese Ansicht der göttlichen Offenbarung, wie die, nach welcher der Verfasser oder die ersten Menschen eine Offenbarung über die Schöpfungstage in verständlicher Sprache erhalten haben, nicht widerstreitet, ist einleuchtend. — Da nach dieser Ansicht sechs aufeinander folgende Zeiträume, die durch Licht und Finsterniſs geschieden sind, eine passende Analogie mit unseren Tagen haben, so konnten jene Schöpfungsacte auch als Tage, an welchem Licht und Finsterniſs abwechseln, bezeichnet werden. Nach derselben sind die sechs Tage sechs Perioden, über deren Dauer sich nichts mit Sicherheit bestimmen läſst. Daſs aus der Bezeichnung eines jeden Schöpfungstages durch יום nichts

Sicheres über die Dauer eines Tages entnommen werden kann, haben wir oben gesehen. Denn da יום auch von den drei ersten Tagen, welche nicht durch die Sonne, d. i. durch deren Untergang und Aufgang entstanden, gebraucht wird, so können dieselben auch nicht als Sonnentage von 24 Stunden genommen werden. Die Behauptung aber, dafs die sechs Schöpfungstage nur zur äufseren Einkleidung gehören und nicht ein chronologisches, sondern ein logisches Nacheinander bezeichnen, so wie die Behauptung, dafs die sechs Tage nur zur Form, in welcher der Schöpfungshergang dem Menschen geoffenbart wurde, gehören, scheint uns einiges Bedenken zu erregen, und mit dem Schöpfungsberichte und dessen Zweck kaum vereinbar. — Was die Ergebnisse der Geologen und Naturforscher betrifft, so können wir, da dieselben über die Dauer der Entwicklungsperioden und die Zeiträume der Bildung einzelner Dinge ganz verschiedener Ansicht sind, uns auf eine Nachweisung der Uebereinstimmung mit dem Schöpfungsberichte nicht näher einlassen. Dafs übrigens die Behauptung, dafs die Erde vor dem Auftreten des Menschengeschlechts bereits einen ungeheueren Zeitraum existirt hat und die Bildungsperioden viele Jahrtausende, ja Millionen von Jahren gefordert haben, keineswegs der göttlichen Offenbarung widerstreitet, haben wir oben bereits dadurch erwiesen, dafs selbst die Schöpfungsgeschichte gestattet, unter יום *Tag*, namentlich an den drei ersten Schöpfungstagen einen kürzeren oder längeren Zeitraum zu verstehen.

§. 9.

Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dafs die heil. Schrift uns nicht zu der Annahme, dafs die sechs Schöpfungstage Zeiträume von 24 Stunden gewesen seien, nöthigt, indem dieselben auch grofse Perioden bezeichnen können, so könnten wir hier unsere Erörterungen über

die Zeitdauer des יום in der Schöpfungsgeschichte schliefsen. Da aber in neuerer Zeit auch die Astronomie herbeigezogen worden ist, um die mosaische Schöpfungsgeschichte als eine irrige und mit den Ergebnissen der Astronomie streitend zu beweisen, so wollen wir in Kurzem noch Einiges hinzufügen und zeigen, dafs auch die astronomischen Forschungen der Gelehrten dem mosaischen Schöpfungsberichte nicht entgegenstehen und denselben als unwahr beweisen.

Einen Hauptgrund gegen die Wahrheit des mosaischen Schöpfungsberichtes entnimmt man, insbesondere Strauſs in seiner Glaubenslehre, aus der Erzählung, dafs die Sonne, der Mond und die Sterne am vierten Tage erschaffen seien und dafs schon vor der Sonne eine Vegetation auf der Erde gewesen sei. Man findet es ferner unzulässig, dafs die Erde, die nur ein unbedeutender Punkt unter den Gestirnen sei, früher erschaffen worden, als die zahllosen, weit entfernten Fixsterne, deren Licht, welches eine Geschwindigkeit von 40000 Meilen in einer Secunde habe, wegen der Entfernung Tausende von Jahren nöthig habe, um zur Erde zu gelangen. Die Fortpflanzung des Lichtes des nächsten Fixsterns bis zur Erde soll schon 3 Jahre und des zweitnächsten $9^1/_3$ Jahre und des drittnächsten 12 Jahre dauern. Vgl. Humboldt, Kosmos, III, 48, 91; Mädler in den Ges. Naturw. III, 649, 652; Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 119. Hierauf läfst sich zuerst erwidern, dafs die Schöpfungsurkunde gar nicht sagt, dafs Gott die Sonne, den Mond und die Gestirne erst am vierten Tage *erschaffen* habe. Es wird nur gesagt, dafs erst am vierten Tage die Gestirne von Gott in ein Verhältnifs zur Erde gebracht seien und die Bestimmung erhalten haben, auch der Erde und ihren Geschöpfen zu dienen. Dafs dieses der einzige Zweck gewesen, wird gar nicht gesagt. Moses spricht nur von den Gestirnen, in so weit sie eine Beziehung zu der Erde haben. Dafs Alles,

was aufser Gott existirt, von Gott erschaffen sei, wird schon im ersten Verse berichtet. Da Moses es nur mit der Erde und den darauf wohnenden Wesen zu thun hat und keine Kosmogonie geben will, so ist von der Bildung und Formation der Gestirne gar nicht die Rede. Moses läfst es daher ganz unentschieden, ob auch die Gestirne einen lang dauernden Entwicklungsprocefs gehabt haben. Aus dem Umstande, dafs die Gestirne erst am vierten Tage in das Verhältnifs zur Erde gebracht wurden, darf man nicht den Schlufs machen, dafs es nicht vor diesem Verhältnisse auf der Erde hell gewesen und die nöthige Wärme zur Hervorbringung und zum Wachsthum vorhanden gewesen sei. Wie Gott die Helle vor dem vierten Tage bewirkt habe, ob etwa, wie in neuerer Zeit von mehreren Naturforschern behauptet wird, durch Vibrationen oder Undulationen, wonach das Licht durch ganz feine Erzitterungen der kleinsten Theile der leuchtenden Körper oder Schwingungen durch eine äufserst feine und überall verbreitete Materie, die auf ähnliche Weise wie der Schall sich fortpflanzt, bewirkt worden ist, darüber sagt Moses nichts, weil es nicht zu seinem Zwecke, einen Unterricht in der Naturwissenschaft zu ertheilen, gehörte. Nach Ulrici: „Gott und die Natur“, S. 87, 97, 108 sollen Licht und die übrigen Imponderabilien, Wärme, Magnetismus, Electricität, Nordlicht mit einander verwandt sein und im Zusammenhange stehen. Humboldt (Kosmos I, 207) findet in dem Nordlicht und einigen anderen Phänomenen einen Beweis, dafs ein „Planet aufser dem Lichte, welches er von dem Centralkörper, der Sonne, empfängt, für sich eines eigenen Lichtprocesses fähig sei“. So soll auch der Sonnenkörper an sich dunkel, aber mit einer Photosphäre (einer Lichthülle) umgeben sein (Littrow, „die Wunder des Himmels“, II, §. 24 ff.). War vor der Erleuchtung und Wärme durch die Sonne Licht und Wärme auf der Erde, so konnte auch eine Vegetation auf derselben vor-

handen sein. Auch kann die Zeitdauer der Fortpflanzung des Lichtes nicht gegen die Wahrheit der mosaischen Erzählung angeführt werden. Da nach neueren Berechnungen das Licht 42,000 (nach Littrow I, §. 74, 41,900) Meilen in einer Secunde durchläuft und daher die Fortpflanzung des Lichtes von den ferneren Fixsternen mehrere tausend Jahre erfordern soll, — Mädler erhielt durch eine Berechnung für die Entfernung der Nebelflocke 80 Millionen, als Minimum 32 Millionen Jahre Lichtzeit, — so sprechen auch diese Ergebnisse nicht gegen das Hexaemeron. Die drei ersten Schöpfungstage mögen Millionen von Jahren umfassen, wenigstens sind die Worte nicht dagegen. Die Schöpfungsgeschichte bleibt also auch bei diesen Resultaten der Berechnung der Astronomen unberührt. — Uebrigens konnte ja Gott auch zugleich den Lichtstrahl mit ins Dasein rufen. Und wer vermag zu beweisen, daſs die Fortpflanzung des Lichtes auſser unserem Sonnensysteme sich nicht weit schneller verbreitet?

Wenn nun auch viele Väter die Schöpfungstage für Zeiträume von 24 Stunden gehalten haben, so können sie, da sie ihre Privatmeinung und nicht eine göttliche Offenbarung aussprechen, uns hierin nicht als Norm und Auctorität dienen. Sie glaubten ja auch an den Stillstand der Erde und an eine Bewegung der Sonne um dieselbe. So war unter denselben auch die Meinung verbreitet, daſs Engel sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich vermischt und Kinder gezeugt haben; ferner hielten Viele die alexandrinisch-griechische Uebersetzung gröſstentheils für inspirirt und doch hat diese unzählige Fehler. Auch glaubten Mehrere an das nahe Weltende und an ein tausendjähriges Reich. Vgl. unseren Commentar zu Jesaia 11, 6 ff. In der Meinung, daſs die Schöpfungstage Zeiträume von 24 Stunden seien, liegt auch, wie schon oben angedeutet wurde, der Grund, warum nicht wenige ältere Theologen behauptet haben, daſs Gott im Herbste, wo die

Bäume mit reifen Früchten beladen sind, erschaffen habe. Denn wenn die ersten Stammeltern sogleich nach ihrer Schöpfung Baumfrüchte genossen, so konnte man dieses nur dadurch erklären, dafs die Erde sogleich nach ihrer Schöpfung mit Fruchtbäumen geschmückt gewesen sei.

II.

Abhandlung

über

das Tohu-wa-Bohu des A. T.

1 Mos. 1, 2.

Zu den Stellen des A. T., welche in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit der Ausleger in besonderem Grade auf sich gelenkt haben und verschieden erklärt worden sind, gehört auch 1 Mos. 1, 2. Da diese Stelle in mehrfacher Beziehung eine nicht geringe Wichtigkeit hat und unsere Ansicht darüber mehrseitig gewünscht worden ist, so haben wir nicht umhin gekonnt, den Sinn dieser Worte sorgfältig zu erforschen und die verschiedenen Ansichten über dieselben zu prüfen.

Nachdem der Verfasser der Genesis Kap. 1, 1 die wichtige Lehre ausgesprochen hat, dafs Gott, der Allmächtige (אֱלֹהִים), den Himmel, d. i. das aufser der Erde Existirende und die Erde erschaffen habe (1), fügt er V. 2 die Worte hinzu : וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם : *Und sie (die Erde) war öde* (eig. : *eine Oede*) *und leer* (eig. : *eine Leere*) *und Finsterniſs auf dem Antlitze der Tiefe und der Geist Gottes schwebte über dem Antlitze der Wasser.* Der Alex. giebt diese Worte wieder : *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος, καὶ ἀκατασκεύαστος· καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.* Der Syrer in der Peschito : ܘܐܪܥܐ ܗܘܬ ܬܗܘ ܘܒܗܘ ܘܚܫܘܟܐ ܥܠ ܐܦܝ ܬܗܘܡܐ ܘܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܡܚܦܦܐ

(1) Mit grofser Ausführlichkeit und mit Rücksicht auf die verschiedenen Erklärungen hat diesen Vers mein Neffe Dr. Laur. Reinke in der Schrift : „die Schöpfung der Welt“ (Münster 1859) erläutert.

كلا أفت محتا *Und die Erde war wüst und leer und Finsternifs über dem Antlitze der Tiefe, und der Geist Gottes lagerte (schwebte) über dem Antlitze der Gewässer.* Saadia Hag-Gaon in seiner arabischen Uebersetzung : وكانت ٱلأرض غامرة مستبحرة وظلام على وجه ٱلغمر وريح ٱلإلاه تهب على وجه ٱلماء *Und die Erde war wüste (öde) weit ausgedehnt und Finsternifs war auf dem Antlitze der Tiefe und die Winde Gottes wehten über das Antlitz des Wassers.* Hieronymus : „Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi : et spiritus Dei ferebatur super aquas“. Der Samariter stimmt mit Hieron. überein.

Was nun zuvörderst den ersten Theil dieses Verses betrifft, so sind die Kirchenväter und die späteren Ausleger fast einstimmig darüber, dafs der Verfasser der Genesis darin von dem ersten Zustande der Erde nach der Schöpfung oder von der ursprünglichen Erdmaterie, der Urgestalt der Erde, spreche und sagen wolle, dafs dieselbe anfänglich öde und leer, d. i. ohne Gewächse und Bewohner und mit Wasser und Finsternifs bedeckt gewesen sei und in einem chaotischen Zustande sich befunden habe. In diesem Sinne schreibt Theodoret quaest. V : *Ἡ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· τοῦτ' ἔστιν, ἐγένετο μὲν ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ· ἔτι. δὲ ἀόρατος ἦν ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα τῇ βλάστῃ, μηδὲ ἀνθήσασα λειμῶνας, καὶ ἄλση, καὶ λήϊα.* In demselben Sinne fafst der heil. Chrysostomus jene Worte, wenn er in der dritten Homilie zur Genesis, nachdem er bemerkt, dafs der Prophet — mit welchem Namen er den Verfasser des Pentateuchs benennt — alles Erschaffene nicht einzeln anführe, sondern uns über den Himmel und die Erde, welche *τὰ συνεκτικώτατα τῶν στοιχείων* in sich enthalten, belehre, hinzufügt : *τοῦτο γὰρ ἦν τὸ καλύπτιον τῆς γῆς τὸ*

πρόσωπον, τὸ σκότος λέγω, καὶ ἡ ἄβυσσος τῶν ὑδάτων· ἐμάθομεν ἐντεῦθεν, ὅτι ἅπαν τὸ ὁρώμενον ἄβυσσος ἦν ὑδάτων σκότῳ κεκαλυμμένη, καὶ ἐδεῖτο τοῦ σοφοῦ δημιουργοῦ, ὥστε πᾶσαν ταύτην τὴν ἀμορφίαν ἐξελεῖν, καὶ εἰς εὐκοσμίαν τινὰ τὰ πάντα ἀγαγεῖν. Diese Auffassung findet sich auch bei dem heil. Basilius in der ersten Homilie über das Sechstagewerk (hexaemeron). Hom. I, §. 8 sagt er, dafs durch Himmel und Erde die Substanz des Ganzen bezeichnet und dem Himmel der Vorzug der Entstehung gegeben werde und die Erde dem Ursprunge nach das zweite sei. Von den übrigen Elementen, nämlich von dem Feuer, dem Wasser und der Luft sei gar nicht die Rede, weil Alles noch unter sich vermischt gewesen sei. In der zweiten Homilie, worin er über den zweiten Vers handelt, spricht er zuerst über die Ursache, warum die Erde *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* gewesen, und fügt dann als Antwort hinzu : *Ἔστι μὲν οὖν τελεία κατασκευὴ γῆς ἡ ἀπ' αὐτῆς εὐθηνία· φυτῶν παντοδαπῶν· ἀνθῶν εὔχροιαι καὶ εὐωδίαι· καὶ ὅσα μικρὸν ὕστερον μέλλει τῷ προστάγματι τοῦ θεοῦ ἐπανατείλαντα τῇ γῇ τὴν γεννησαμένην κατακοσμεῖν. Ὧν ἐπειδὴ οὐδὲν οὔπω ἦν, ἀκατάσκευον αὐτὴν εἰκότως ὁ λόγος ὠνόμασε. Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ οὐρανοῦ εἴποιμεν· ὅτι οὐκ ἐξείργαστο οὔπω οὐδὲ αὐτὸς, οὐδὲ τὸν οἰκεῖον ἀπειλήει κόσμον, ἅτε μήπω σελήνῃ μήτε ἡλίῳ περιλαμπόμενος, μηδὲ τοῖς χοροῖς τῶν ἄστρων κατεστεμμένος. Οὔπω γὰρ ταῦτα ἐγεγόνει. Ὥστε οὐχ ἁμαρτήσεις τῆς ἀληθείας, κἂν τὸν οὐρανον ἀκατάσκευον εἰπῇς. Ἀόρατον δὲ τὴν γὴν προσεῖπε διὰ δύο αἰτίας· ἢ ὅτι οὔπω ἦν αὐτῆς ὁ θεατὴς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ὑποβρύχιος οὖσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῇ ἐπιφανείᾳ ὕδατος οὐκ ἠδύνατο καθυρᾶσθαι. Οὔπω γὰρ ἦν συναχθέντα τὰ ὕδατα εἰς τὰ οἰκεῖα συστήματα, ἅπερ ὕστερον ὁ θεὸς συναγαγὼν προσηγόρευσε θαλάσσας . . . . . ἀόρατον ἡγούμεθα προσειρῆσθαι τὴν γὴν καλυπτομένην ὑπὸ τοῦ ὕδατος.* Vgl. Irenäus lib. I. cont. haeres. c. 18 (15), p. 86 sq. ed. Massuet. — Dafs die Worte : „und sie war öde und leer" den ursprünglichen Zustand

der Erde nach der Schöpfung angeben, lehrt auch Ephräm, der Syrer, indem er schreibt : ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘܬ ܬܘܗ ܘܒܘܗ ܗ̇ܢܘ ܕܝܢ ܕܫܚܝܩܐ ܗܘܬ ܘܣܪܝܩܐ ܘܗܕܐ ܡܚܘܝܐ ܕܐܦ ܫܚܝܩܐ ܘܣܪܝܩܐ ܩܫܝܫܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܟܝ̈ܢܐ : ܠܐ ܕܐܡܪܝܢܢ ܐܝܬܘܗܝ ܫܚܝܩܐ ܘܣܪܝܩܐ ܐܡܬܪܐ ܐܠܐ ܕܒܗܘܢ ܕܠܐ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܗܕܐ ܐܪܥܐ ܗ̇ܝ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܡܬܝܕܥܢܝܬܐ ܕܒܠܚܘܕܝܗ̇ ܗܘܬ ܕܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢܝ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘܬ *Sie (die Erde) war Tuh und Buh*, d. i. *sie war leer und öde, und dieses giebt an, daſs das Leere und Oede älter war als die Wesen. Nicht sagen wir, daſs das Leere und Oede (Wüste) etwas sei, sondern daſs in diesem nichts war. Diese Erde, welche existirt, ist uns bekannt geworden, daſs sie allein war, auſser welcher nichts Anderes war.*

Diese Erklärung des ursprünglichen Zustandes der Erde haben mehrere neuere Gelehrte ungeachtet ihrer Allgemeinheit verlassen und eine andere angenommen und zu begründen gesucht. Sie sind nämlich der Ansicht, daſs die Erde nach ihrer Erschaffung sich zuerst in einem herrlichen Zustande befunden habe und durch den Abfall der Engel von Gott, ihrem Schöpfer, in ein תֹהוּ וָבֹהוּ verändert worden sei. Nach Westermayer (das alte Testament und seine Bedeutung, Schaffhausen 1860, S. 43) soll die Erde, gleich dem Geisterreiche, den Himmeln, durchaus lichtig und ein ganz reiner, vollkommener Abglanz oder Spiegel der reinen und vollkommenen Geisterwelt gewesen sein. Diese Urwelt ging aber, fügt er hinzu, durch den Sturz eines Theils der Engel, die mit ihr im organischen (?) Verbande standen, zu Grunde. Aus den Trümmern dieser Vorwelt, die als wüste und finstere Fluth da lag, wurde im Sechstagewerke von Gott wieder eine neue Welt gebaut und zwar für den Menschen, die noch heute besteht, während die schöpferischen Anfänge des brütenden Geistes Gottes, welche durch die Geister der Tiefe miſsleitet wurden, im Inneren der Erde von Gott selber verschüttet wurden. Aber auch diese zweite für die Menschen geschaffene Erde muſs aufgelöst werden durch Feuer. Aus

diesem endlich wird die *dritte*, ewige, wieder ganz lichtige Welt hervorgehen: „der neue Himmel und die neue Erde.“ Nach S. 19 sind die gefallenen Engel die früheren Bewohner der Erde gewesen und ist die durch ihren Fall zerstörte Erde durch Gottes Gnade und Allmacht restituirt und dem Menschen zur Wohn- und Uebungsstätte angewiesen worden; und S. 20 sagt Westermayer: „durch Satans Empörung ist Tod und Verderben als kosmische Potenz in die urweltliche Erde hineingekommen, die Erde ist zum Tohu Vabohu geworden. Durch die Restitution im Sechstagewerke hat Gott neue kosmische Potenzen des Lebens in die verstörte Erde hineingesenkt und zur Gestaltung gebracht, wenn auch die Finsterniſs nicht ganz beseitigt, sondern zwischen *Tag* und *Nacht* die Erde gestellt wurde, wenn auch der Tod in der organischen Natur in diesem restituirten Werke blieb, so ragt doch das Monströse und Ungeheuerliche in mancher Beziehung, als deutlicher Nachklang an die verwüstete Erde herüber.“ Und daselbst nach S. 54 soll es nicht denkbar sein, daſs Gott, der lebendige Gott des Moses, ein Chaos, das bekannte Tohu und Bohu, eine Erde, die wüst und leer ist, erschaffen habe. Die Hypothese, daſs das תֹּהוּ וָבֹהוּ der Erde mit dem Fall und Sturz der Engel zusammenhänge, nehmen auch Jak. Böhme, St. Martin, Hahn, Fr. v. Meyer, Jul. Hamberger, so wie Fr. v. Schlegel (siehe dessen sämmtliche Werke Bd. X, S. 292 ff.), Reichel, Stier, Heinr. v. Schubert, Kniewel, Drechsler, Rudelbach, Baumgarten, Lebeau, And. Wagener, Reinthaler, Leop. Schmid und in neuerer Zeit Delitzsch, J. H. Kurtz („Bibel und Astronomie nebst mehreren Zugaben verwandten Inhalts. Ein Beitrag zur biblischen Kosmogie für Freunde der heil. Schrift“. Es sind bereits drei Auflagen erschienen, in deren letzter er manches früher Behauptete zurückgenommen hat) und Prof. Dr. Michelis (vgl. dessen Recension in „Natur und Offenbarung“, Bd. VIII, Heft 4, 1862, S. 181 ff.) an.

Nach Delitzsch, der in der ersten Ausgabe seines Commentars über die Genesis unter תֹּהוּ וָבֹהוּ die Urmaterie oder die reine Materie nach der Schöpfung verstand, soll (Aufl. 3, S. 103) die ursprüngliche Erde durch den hohen Engelfürsten, der in der Wahrheit nicht bestand (Jos. 8, 44), d. h. sich zum falschen Centrum machte, sich als Gott derselben selbstisch wider Gott empörte, in Zornbrand gerathen und das Tohu-wa-Bohu eine rudis indigestaque moles geworden sein, in welche Gott jene geistliche, nun widergöttlich entzündete Welt, indem er sie materialisirte, zusammenzog und zu Boden schlug, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, welche damit begann, daſs er das Chaos der in Feuersgewalt gerathenen ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte. Nach S. 105 soll das תֹּהוּ וָבֹהוּ die glühende materialistische Masse sein, zu welcher Gottes Zornhauch die durch die Geisterwelt verderbte ursprüngliche Welt zusammengeschmolzen habe. Prof. Dr. Michelis („Natur und Offenbarung", Münster 1860, Bd. VI, Heft 4 und 6) ist der Meinung, daſs Gen. V. 1 *Erde* die sichtbare materielle Schöpfung (die Natur, Urstoff) und Himmel die Geisterwelt bezeichne, von welcher nach V. 2 ein Theil durch seinen Fall eine Störung und Verwüstung in der sichtbaren Schöpfung herbeigeführt habe. Heft 4 fügt er S. 173 in einer Note hinzu : „Wenn man sich darauf beruft, daſs sonst in der heil. Schrift die Worte : Erde und Himmel immer nur : die ganze Schöpfung bedeuten, so bedenkt man nicht, daſs doch jedenfalls unter Himmel auch die Engelwelt mit verstanden ist, wie auch alle Väter es nehmen. Nun aber ist klar, daſs wir an das, was wir als den sichtbaren Himmel denken, im ersten Vers der Genesis noch nicht (?) denken können. Man braucht also nur von dem gewöhnlichen Sinn des Wortes Himmel, wonach es den sichtbaren Himmel mit der Engelwelt bezeichnet, den ersten Theil, den sichtbaren Himmel, zu subtrahiren, um auf den einzig richtigen (?) Sinn zu kommen". Gegen diese Erklärungs-

weise der Sache soll, wie auch Kurtz und Baumgarten annehmen, nichts, für sie aber Vieles sprechen.

Die Gründe, welche Delitzsch für die Restitutionshypothese anführt, sind : 1) das Gen. 1, 26 (?) vorausgesetzte Dasein der Engel vor der V. 2 beschriebenen Schöpfung, welches auch durch Job 38, 4—7 bestätigt werde, wonach, ehe Job und überhaupt der Mensch da war, schon die himmlischen Heere da gewesen und mit Frohlocken und Jauchzen die Erde entstehen gesehen hatten. Die Schöpfung der Engel sei also in der summarischen Aussage Gen. 1, 1 inbegriffen und der Bericht müsse, indem er V. 2 das Werden der Erde zu erzählen anhebe, die Entstehung der Engel hinter sich haben. Und 2) wenn es sich so verhalte, so liege es nahe, auch den Fall des Satans jenseits 1, 2 zu setzen, denn der Satan trete bald nach der Schöpfung der Menschen hervor, Kap. 3, und die Paläontologie breite vor unseren Augen die ganz unläugbare Thatsache aus, dafs schon vor dem Abfall des Menschen qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden und dergleichen aufser Zusammenhang mit der Sünde undenkbare Erscheinungen in der Kreatur der Urwelt vorhanden gewesen seien (2). Der älteste Zeuge für diese Ansicht

---

(2) Michelis giebt a. a. O. S. 170 seine Auffassung mit den Worten an : „Ich gehe von der Ansicht aus, dafs die Schöpfung Gottes nur als ein Ganzes und daher nur in der Beziehung ihrer Glieder zu einander verstanden werden kann. Demnach konnte das in der Offenbarung fest begründete Ereignifs der Entstehung des Bösen von der geistigen Seite der Schöpfung auch nicht ohne wesentlichen Einfluſs auf die Entwicklung der Schöpfung im Ganzen (?) bleiben, und da wir nicht allein berechtigt (?), sondern so gut wie genöthigt (?) sind, den Abfall der Geister als eine uranfängliche, unmittelbar (?) an den ersten Schöpfungsact sich anreihende Thatsache anzusehen, so folgt, dafs wir die im Sechstagewerke geschehene Gestaltung und Organisation der materiellen oder Naturseite der Schöpfung und also, weil die Schöpfung ein Ganzes bildet, irgend wie mit Beziehung auf sie stattfindend betrachten können resp. müssen".

sei der Verfasser der Quaestiones ex Vetere et Novo Testamento (unter Augustin's Werken ed. Bened. t. III, Append. p. 35), welcher sagt : „deus, ut Luciferi praesumtionem non potestate, sed ratione destrueret (nämlich durch stufengängige, vor seinen Augen sich vollziehende Neuschöpfung) materiam condidit, quae esset rerum confusio, ex qua faceret mundum". Diese Ansicht finde sich auch bei Cädmon, einem angelsächsischen Dichter des 7. Jahrhunderts, welcher seine von Bouterweck (1854) herausgegebenen biblischen Dichtungen damit beginnt, dafs er die Entstehung der irdischen Schöpfung aus der durch den Engelstall leer und wüste gewordenen himmlischen Behausung beschreibt, und die oben angeführte patristische Stelle beweise, dafs Cädmon hier nur dichterisch ausführt, was ihn eine alte Ueberlieferung lehrte (3). Es findet sich diese Ansicht auch bei dem Könige Edgar aus dem 10. Jahrhundert in Tholuck, vermischte Schriften II, 230.

Bevor wir die Gründe angeben, welche die bei den Kirchenvätern nnd den meisten späteren katholischen und protestantischen Auslegern allgemein verbreitete Erklärung als die einzig richtige erweisen, wollen wir die für jene Erklärung von einer *Restitution* der Erde angeführten kurz in näheren Betracht ziehen.

---

(3) In der Genesis Cädmon's (nach der Uebersetzung Grein's, 1857) heifst es V. 92 ff. :

Es erwägte darauf der Walter unser
in seines Herzens Sinnen, wie er die hehre Schöpfung
die Erbsitzgründe abermals besetzte,
die sonnenhellen Sitze mit seligerem Volke,
welche die anmafsenden Geister hatten aufgegeben
hoch in den Himmeln. Darum wollte der heilige Geist
hier unterm Raume des Aethers durch seine reiche Macht,
dafs ihm die Erde unten, oben der Himmel
und die weiten Wasser, die Weltgeschöpfe,
gesetzt würden zum Ersatz der Feinde,
da er die Abtrünnigen sandte von oben aus den Himmeln.

Was zuerst die für jene Hypothese angeführten Stellen Gen. 1, 26 und Job 38, 4—7 betrifft, so sind nach unserer Ueberzeugung dieselben von der Art, dafs sie gar nicht zu deren Begründung dienen. In der ersten Stelle ist gar nicht von Engeln, sondern von אֱלֹהִים dem allmächtigen Weltschöpfer die Rede. Aber auch zugegeben, dafs an dieser Stelle von Engeln die Rede wäre, so folgt daraus noch keineswegs, dafs der Fall der Engel den angenommenen Erfolg für die Erde gehabt habe. Die Worte : נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ *lafs uns oder wir wollen oder werden Menschen machen nach einem uns ähnlichen Bilde,* enthalten nicht eine Anrede oder Aufforderung an die Engel, die vorher gar nicht genannt sind, sondern einen pluralis maiestatis seu intensitatis, oder nach einigen Auslegern nicht so wahrscheinlich eine Selbstaufforderung und weisen auf die hohe Bedeutung des Gott ähnlichen Menschen als die Krone der irdischen Schöpfung hin. אֱלֹהִים ist daher ein pluralis maiestatis s. excellentiae, intensionis. Da אֱלֹהִים derjenige ist, welcher spricht, und im Vorhergehenden der Engel nicht Erwähnung gethan wird, so können die Angeredeten, wenn man an eine Mehrheit denkt, nur wieder אֱלֹהִים *Gott* oder *Götter* sein. אֱלֹהִים wird aber an keiner Stelle von Engeln gebraucht und dieses schon deswegen nicht, weil dasselbe Gott als den *Allmächtigen,* der Himmel und Erde schuf, und dem alles unbedingt unterworfen ist, bezeichnet. Man kann daher den Allmächtigen, vor dessen Throne die höheren Geisterwesen erscheinen, und vor dem die Seraphim Füfse und Gesicht bedecken, Jes. 6, um seine Befehle zu empfangen, nicht *berathschlagend* mit den Engeln (die מַלְאָכִים *Gesandte, Boten* genannt werden) denken. Es ist ganz dem Geiste des A. T. entgegen, אֱלֹהִים, der spricht und es geschieht, mit gnostischen Secten nur für den primus inter pares zu erklären. Dem נַעֲשֶׂה entspricht לָנוּ Jes. 6, 8, welches Jehova von sich gebraucht, indem er sich selbst befragt. Das Subject stellt sich hier als Object gegenüber, wodurch der Schein der Mehrheit entsteht.

אֱלֹהִים kann aber auch in demselben Kapitel nicht Gott und Engel zugleich bezeichnen. Eher wäre hier, wenn man den Plural urgiren will, mit vielen Vätern an die drei Personen in der Gottheit zu denken. Man kann nicht läugnen, daſs אֱלֹהִים, welches die Gottheit in seiner unendlichen Machtfülle bezeichnet, für den dreieinigen Gott eine nicht unpassende Bezeichnung ist. — Für einen Majestätsplural halten auch Gesenius, Lehrgeb., S. 799 und viele andere Ausleger אֱלֹהִים. Neumann, der ebenfalls אֱלֹהִים in einer intensiven Bedeutung faſst, sagt: „Wie bei jeder Zeugung das zeugende Wesen sich in seiner Totalität zusammenfaſst und mit Potenzirung aller Kräfte das sich gleiche Wesen gebiert, so Gott hier; die Einheit redet zu ihren Strahlungen allen, sie alle sollen sich concentriren, die ganze Fülle der Gottheit lebendig sich regen, den Menschen sich zum Bilde zu schaffen.“ Wenn Delitzsch für seine Ansicht anführt, „daſs Gott das, was er auf Erden zu thun vorhat, zuvor den ihm umgebenden Geistern mittheile, wie die Schrift von Anfang bis zu Ende, 1 Kön. 22, 19—22; Jes. 6, 8; Dan. 4, 14; 7, 10; Job 1; Luc. 2, 9 ff.; Apoc. 4 f.; vgl. Ps. 89, 8, bezeuge“, so ist dagegen zu erinnern, daſs in keiner Stelle den Engeln die Schöpfung und göttliche Macht zugeschrieben wird. Da das Ebenbild des Menschen hauptsächlich in dem von Gott erschaffenen Geiste besteht, so muſsten nach der Auffassung von Delitzsch u. A. auch die Engel Mitschöpfer des Geistes des Menschen sein. Dieses würde aber der Lehre der heil. Schrift widerstreiten. Wird der Plural אֱלֹהִים von dem einen wahren Gott gebraucht, so kann auch die erste Person des Plurals als die erste Person des Singulars in intensiver Bedeutung gefaſst werden. So sagen auch die Lateiner und Deutsche *nos*, *wir* für *ego*, *ich*. — Aus der poetischen Stelle Job Kap. 38 kann gar nicht ein Beweis entnommen werden, daſs das תֹּהוּ וָבֹהוּ durch den Fall der Engel entstanden sei. Wollte man auch zugeben, daſs die Engel, wie Chrysostomus an-

nimmt, eine vorweltliche Existenz gehabt haben, so darf man doch nicht ohne einen wichtigen Grund annehmen, dafs das Tohu-wa-Bohu durch ihren Fall entstanden; man darf dieses um so weniger annehmen, weil in keiner Stelle der heil. Schrift dieses auch nur angedeutet wird. Welte bemerkt (das Buch Job, Freiburg 1849), S. 362 zu V. 7 : „Uebrigens darf aus dieser Stelle nicht mit Chrysostomus eine vorweltliche Existenz der Engel gefolgert werden, denn es würde eben damit auch eine vorweltliche Existenz der Gestirne aus ihr folgen gegen Genes. 1, 16“. Da im ersten Verse nur gesagt wird, dafs alles aufser Gott Existirende erschaffen sei und einen Anfang gehabt habe, und darin von einer Schöpfung aller Dinge in demselben Momente nicht die Rede ist, so kann angenommen werden, dafs vor der Schöpfung der Erde oder doch vor dem Sechstagewerke schon zahlreiche Himmelskörper und die Engel existirten. Für diese Auffassung haben schon Kirchenväter den Umstand angegeben, dafs zuerst von dem Himmel die Rede sei. — Da unter שָׁמַיִם *Himmel*, eigentl. das *Hohe, Obere, supera* von שָׁמָה, arab. سما *hoch, oben sein*, das aufser der Erde Existirende, das die Erde umgebende Himmelsgewölbe, namentlich die Himmelskörper nebst den Engeln bezeichnet, so wird mit Grund angenommen, dafs unter שָׁמַיִם die Engel mitbegriffen sind. Der Grund, warum nicht auch der Erschaffung der Engel ausdrücklich Erwähnung gethan wird, mag mit Rücksicht auf den noch wenig gebildeten und rohen Menschen geschehen sein, welchem die Kenntnifs mächtiger Geister hätte nachtheilig werden und eine Veranlassung zum Götzendienste geben können (4).

---

(4) Unrichtig ist es, wenn Westermayer a. a. O. S. 6 f. behauptet, dafs das Wort אֶרֶץ *Erde* gewöhnlich zwar den Erdball, aber auch die Körperwelt, alles Sichtbare, das was wir die Natur nennen, im Gegensatze zum Unsichtbaren, zum Geisterreiche bezeichne, und

Was den zweiten Grund betrifft, so ist derselbe ebenfalls ohne Beweiskraft. Denn aus der Erzählung vom

---

dafs diese Bedeutung auch das Wort im Gebete des Herrn „dein Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf der Erde", und Colos. 1. 16 : „In ihm ist Alles geschaffen im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare" habe. Zur Widerlegung dieser Behauptung genügt schon, dafs אֶרֶץ etymologisch das *Untere* im Gegensatze zu שָׁמַיִם das *Hohe, Obere*, d. i. was über der Erde existirt, namentlich den Himmel mit seinen zahllosen Gestirnen bezeichnet. Zur Bezeichnung der Körperwelt, d. i. alles Sichtbaren, was wir Natur nennen, kommt אֶרֶץ im A. T. auch nie vor. Und aus der angeführten Stelle kann nichts für diese Erklärung entnommen werden. Die angeführte Bitte des „Vater unser" spricht nur den Wunsch aus, dafs der göttliche Wille von Himmels- und Erdbewohnern möge treu erfüllt und Gott dadurch geehrt und verherrlicht werden. Auch können wir Westermayer nicht darin beistimmen, wenn er a. a. O. S. 9 zum Beweise, dafs Himmel die geistige Kreatur, die Engelswelt bezeichne, sich auf die Worte des Concils vom Lateran : „wir glauben festiglich, dafs nur ein wahrer Gott ist, — der Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, alles Geistigen und Körperlichen, der durch seine allmächtige Kraft zugleich *vom Aufgange der Zeit* leidet, die geistige und körperliche Kreatur, aus dem Nichts schuf, beruft." Es unterliegt nach unserer Ueberzeugung nicht dem mindesten Zweifel, dafs das Concil durch jene Worte gar nicht sagen will, dafs Himmel (שָׁמַיִם) das Unsichtbare, d. i. die Engelwelt, bezeichne. Es würde dieses dem Sprachgebrauch der heil. Schrift, welche unter Himmel zunächst den sichtbaren Himmel und das dazu Gehörende, d. i. alles aufser und über der Erde Existirende bezeichnet, widersprechen und Gen. 1, 1 nur von der Erde und dem sichtbaren Himmel die Rede sein. Da zu dem Himmel auch die unsichtbaren Geister (Engel) gehören, und selbst viele Gestirne, welche wir nicht sehen, so war es nöthig, dafs im Concil zur näheren Erklärung auch von einem Erschaffen des Unsichtbaren die Rede sein mufste. Es wurde dadurch allem Mifsverständnisse vorgebeugt. Unser Sprachgebrauch, wonach wir unter Himmel und Erde alles Erschaffene mit Einschlufs der Engel bezeichnen, stimmt mit dem der heil. Schrift überein. Verstehen wir unter Himmel dessen Bewohner, die Engel, so entspricht diese Ausdrucksweise unserem Deutschland, Frankreich u. s. w., welche hisweilen für deren Bewohner gebraucht werden. — Wenn Westermayer S. 9 aus jenen Worten des Concils entnimmt, dafs die Schöpfung V. 1 eine *vollständige* und *vollendete* gewesen und V. 2 nicht in der Weise auf V. 1 bezogen werden könne, als sei für die in V. 1 angekündigte Schöpfung erst

Sündenfall durch eine redende Schlange, Gen. Kap. 3, folgt keineswegs, dafs das תֹּהוּ וָבֹהוּ erst in Folge des Falles eines Theils der Engel entstanden sei. Schon der Umstand, dafs man nicht einsieht, wie der Fall und Sturz geistiger Wesen auf die Erde zerstörend habe wirken können, genügt zum Beweise, dafs, da man den Zusammenhang der Engel mit der Erde nicht nachweisen kann, ein Schlufs auf einen zerstörenden Einflufs auf die Erde nicht mit einigen Sicherheit gemacht werden kann. Von einem Wohnen geistiger Wesen auf der Erde kann eigentlich nicht einmal die Rede sein. Könnte nun auch erwiesen werden, dafs die Engel vor der Erde existirt haben, so würde daraus noch keineswegs folgen, dafs der Fall der Engel auf die Erde einen zerstörenden Einflufs gehabt habe. Es sind demnach die Gründe, welche Delitzsch für seine Hypothese anführt, durchaus ohne Beweiskraft. — Von derselben Beschaffenheit sind auch die Gründe, welche Westermayer für diese Hypothese noch anführt. Wenn man die Gründe, woraus er zu erweisen sucht, dafs das Sechstagewerk eine Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung sei, in nähere Erwägung zieht, so mufs man gestehen, dafs sie insgesammt der Art sind, dafs sie seine Hypothese gar nicht beweisen. Einen Hauptgrund, dafs V. 2 nicht von der ursprünglichen Erde, die Gott schuf, sondern von einer in Unordnung gerathenen und einer zerstörten und verwüsteten die Rede sei, findet

---

die Materie geschaffen worden, aus der dann Gott die geistige und körperliche Kreatur formte; so ist dagegen zu bemerken, dafs aus jenen Worten gar nicht mit genügendem Grunde entnommen werden kann, dafs die Erde ursprünglich eine *vollendete* gewesen sei. Das Concil lehrt nur, dafs alles aufser Gott Existirende von ihm erschaffen sei; ob aber das Erschaffene ein Vollendetes gewesen, darüber ist gar nicht die Rede. Eine allmälige Ordnung und Ausbildung der Erdmaterie wird durch jene Worte gar nicht geläugnet. Es ist daher unrichtig, wenn Westermayer behauptet, dafs das later. Concil die *Gleichzeitigkeit* der beiden vollendeten Schöpfungen, der geistigen und körperlichen, lehre.

Westermayer darin, dafs V. 1 von einer vollendeten, herrlichen und lichten Erde, welche den Engeln vor dem Falle zum Aufenthalte gedient habe, die Rede sei. Die V. 1 genannte Erde soll also eine von der V. 2 ganz verschiedene sein. Da die Engel bereits existirt hätten, als das Sechstagewerk begann, und nach Kap. 3 bereits ein Theil der Engel von Gott abgefallen gewesen sei, als die ersten Menschen erschaffen wurden, indem der gefallene Engelfürst, der Satan, die ersten Menschen verführt habe, so soll der Abfall den Erfolg gehabt haben, dafs die ursprüngliche vollendete Erde in ein *Tohu-wa-Bohu* verwandelt worden sei.

Gegen diese Auffassung des zweiten Verses sprechen aber mehrere so triftige Gründe, dafs sie als eine irrige bezeichnet werden mufs.

1) Ein wichtiger Grund, welcher diese Auffassung als unzulässig erscheinen läfst, liegt schon in der Verbindung des zweiten mit dem ersten Verse. Es wird nämlich der zweite Vers durch וְהָאָרֶץ *und* (oder *aber*) *sie* (die Erde, die Gott nach V. 1 schuf) *war* wüst und leer. Das הָיְתָה läfst darüber keinen Zweifel, dafs der Verfasser V. 2 sagen will, in welchem Zustande die V. 1 erwähnte Erde sich nach der Schöpfung befunden habe. Wäre V. 2 von einer Verwüstung und Zerrüttung der V. 1 erwähnten Erde die Rede, und hätte der Verfasser die Verknüpfung des Chaos mit der Geisterwelt nahe legen wollen, so hätte er וַתְּהִי *und wurde* statt וְהָאָרֶץ schreiben müssen. Schon dieser sprachliche Grund, welchen auch C. Fr. Keil (biblischer Commentar über die Bücher Moses, 1. Bd.) anerkennt, läfst darüber keinen Zweifel, dafs wenigstens der Verfasser von Gen. 1, 2 nicht an eine Zerrüttung einer anfänglich herrlichen Erde und einer Neugestaltung einer zerrütteten Erde gedacht habe. Diesen sprachlichen Grund erkennt auch Delitzsch als einen wichtigen an, wie neulich F. H. Reusch (*Bibel und Natur*, Freiburg im Breisgau 1862) und Jos. Danko in der historia revelationis divinae,

veteris testamenti, Vindobonnae 1862 (5). Für die Annahme, dafs die wüste und öde Erde in diesen Zustand nach einem besseren und schöneren gerathen, liegt in den Worten nicht die geringste Andeutung.

---

(5) §. 2, p. 8 sq. bemerkt Jos. Danko zu den Worten תֹּהוּ וָבֹהוּ: „Recte iam Fullerus, Miscellan. t. III, 3, p. 194 s. docuit, primam illam molem, quae a deo condita est, ut velut seminarium esset universae rerum naturae, indigestam et deformem dictam esse, respectu admirabilis ordinis et pulchritudinis sequentis. Interim non est communis ista huius commatis expositio, sunt enim interpretes — J. H. Kurtz, Bibel und Astronomie, II. Berlin 1849, p. 95 s., F. Michelis, in ephem. K. Literaturzeitung, 1859, XLIV, 346 — quibus placuit Judaeorum recoquere sententiam, quae sumunt versum primum Geneseos a secundo sollicite esse distinguendum, et priorem quidem loqui de prima mundi productione, qui Angelis rebellibus e coelo detrusis, quoad partes suas omnes redditus fuerit תֹּהוּ וָבֹהוּ Gen. 1, 2 inanis et vacuus. Huius instaurationem, qua voluntate dei, ex aqua, sub qua demersus fuit, iterum emersit, et quoad reliqua corpora siderea eam relationem accepit, quam etiam nunc habet, narrare iam versiculum secundum, et sequentes, usque ad finem capitis. Quibuscum ne faciamus, meminerimus et grammaticas et historicas rationes omnia alia suadere; namque sententiae isti contextus totumque argumentum cap. I et II manifesto repugnat. Esto Gesenio in Thesauro s. h. v. p. 235, et aliis — cum P. Drachio, cath. lex. hebraicum, Parisiis 1848, p. 100; vide interim et E. Meieri, hebräisches Wurzelwörterbuch, Mannheim 1845, pag. 514. — a) Concedamus verbum בָּרָא, nativa significatione bifariam usurpari, ita ut ex nihilo aliquid facere, vel ex praeiacente materia novum aliquod praeclarum in lucem proferre notare possit; pervetusta tamen sententia et communibus fere interpretum iudaicorum et christianorum suffragiis recepta, istic in priori sensu accipit. Moyses certe mundi creationem narrans accurate verbum בָּרָא in sensu narrationis distinguit ab עָשָׂה facere (v. 7, 21, coll. 24; Isai 40, 26; 45, 12. 18; Ps. 88, 48). Hoc sensu sumit ecclesiae definitio, quam a scriptura s. divellere haud licet. b) Elegans est observatio F. Delitzschii, die Genesis ausgelegt, ed. II, Leipz. 1853, p. 93., Moysem uti praesenti הָיְתָה, non autem tempore historico וַתְּהִי, quod eidem omnino adhibendum fuisset, si e mente supra fatorum interpretum locutus foret. c) Quomodo mundus, qui, ut per observationes physicorum recentiorum probabile fit, nulla vestigia continet vetustioris cuiusdam, locus vitae et operum Angelorum esse poterat? d) Hypothesis haec non explicat, qualiter fieri potuerit,

2) Wollte man aus den Worten תֹהוּ וָבֹהוּ einen sicheren Beweis entnehmen, dafs dadurch ein zerrütteter und verwüsteter Zustand eines früher geordneten bezeichnet werde, so müfsten sie *stets* einen solchen Zustand ausdrücken. Dieses ist aber nicht der Fall. Denn sie stehen öfters als Synonyma von Wörtern, welche Nichtiges, Oedes, Leeres bedeuten. Wenn nun auch bisweilen jene Worte von einer Wüste und Leere in Folge einer Zerstörung und Zerrüttung eines früher geordneten Zustandes gebraucht werden (Jes. 34, 11; Jer. 4, 23), so kann doch daraus nichts Sicheres für die Zerrüttung einer früheren herrlichen Erde entnommen werden. Das Leere, Wüste, Oede kann sowohl ein ursprünglicher, als ein gewordener Zustand sein. Um an den betreffenden Stellen jene Worte in dem richtigen Sinne zu fassen, mufs man auf den Zusammenhang und die Absicht und den Zweck des Erzählers Rücksicht nehmen und danach entscheiden. Das תֹהוּ, welches 20 mal im A. T. und zwar 11 mal bei Jesaia (24, 10; 29, 21; 34, 11; 40, 17. 23; 41, 29; 44, 9; 45, 18. 19; 49, 4; 59, 4) vorkommt, bezeichnet Jes. 41, 29; 44, 9; 49, 4; 59, 4; 1 Sam. 12, 21 *Leeres, Eiteles*, ist Synonymum von הֶבֶל und steht Jes. 40, 17. 23 parallel mit אַיִן *nichts*. Denn Jes. 41, 29 werden die Bilder der Götzen *Wind* und *Leeres*

---

ut mundus materialis centro quasi immaterialis, spiritualis innitatur. e) Generatim non attendit nexum inter spiritum et naturam, qui qua ratione sine ente intermedio, i. e. homine cogitari possit, dissimulat. f) Tacet praeterea de ea quaestione : quinam factum sit, ut peccato creaturae spiritualis, infecta et perdita creatura naturalis atque materialis, instaurari potuerit? dum spiritualis in reprobatione perseveret. g) Eidem deest aliarum cosmogoniarum, quas antiqui scriptores memoriae prodiderunt, approbatio; id quod ceterorum loco demonstrabit legenti Ovidius Metamorph. I, 5—7, V. Lüken, die Tradition des Menschengeschlechts p. 30 s., Döllinger, Heidenthum p. 223 s., H. Mallet in Herzogs R. E. XIII, 650. Attamen plura insuper momenta suppeditavit C. Ammer in libro : über die mosaischen Schöpfungstage, Regensb. 1851, quo contra hanc sententiam accurate disputavit".

(רוּחַ וָתֹהוּ) genannt; nach Jes. 44, 9 sind die Verfertiger von Götzenbildern *alle nichtig* (כֻּלָּם תֹּהוּ); Jes. 49, 4 sagt der Knecht Jehovas: „vergebens habe ich mich bemüht, — *um Leeres* (umsonst) *und Eiteles* (לְתֹהוּ וְהֶבֶל) meine Kraft verwendet.“ Und Jes. 59, 4 heifst es: „da spricht kein Redner Wahrheit, — und Niemand richtet nach Billigkeit; — sie vertrauen *auf Nichtiges* (עַל־תֹּהוּ), reden Trug, — gehen schwanger mit Unheil und gebären Verderben.“ Dafs תֹּהוּ, welches mit אַיִן *Nichtsein* und הֶבֶל *Nichtigkeit* (Jes. 40, 17. 23; 49, 4) synonym gebraucht wird, die Bedeutung *Leeres, Leerheit, Nichtiges* habe, dafür spricht auch die Bedeutung des im Hebräischen ungebräuchlichen Stammwortes תָּהָה, arab. تَهِيَ, welches *leer sein* bedeutet, weil تَهًى *vacuus* bezeichnet. Im Chaldäischen bezeichnet das entsprechende תְּהָא *verwüstet sein* (verwandt mit שָׁאָה), wovon תְּהֵוָא, תְּהַוְיָא *wüste*. — Das Nomen בֹּהוּ ist ein Synonymum von תֹּהוּ und bezeichnet auch *Leeres*; das im Hebräischen ebenfalls ungebräuchliche Stammwort בָּהָה bedeutet im Arabischen eigentl. *rein, blank sein*, indem بَهِيَ von einem leeren und jedes Hausgeräthes entbehrenden Hause gebraucht wird und بَهٍ *blank, nett*, dann *schön sein* bedeutet. בֹּהוּ findet sich aufser unserer Stelle nur zweimal, nämlich Jes. 34, 11 und Jer. 4, 23. An der ersteren Stelle, wo beide Wörter verbunden stehen, kann die angegebene Bedeutung festgehalten werden. Denn man kann übersetzen: „Er legt daran (an Edom) *die Mefsschnur der Oede und das Bleiloth der Leere* (קַו־תֹהוּ וְאַבְנֵי־בֹהוּ).“ Diese Bedeutung findet sich in der zweiten Stelle, wo es von dem Lande heifst: „Ich (Jehova) sehe das Land an, und sieh! es ist *öde und leer* (תֹּהוּ וָבֹהוּ), den Himmel, und kein Licht scheint an ihm.“ Nach der etymologischen Bedeutung jener, wie es scheint in paronomastischer Verbindung stehenden und aus unserer Stelle entnommenen Wörter, so wie nach dem Sprachgebrauche haben wir also Gen. 1, 2 gar nicht an eine Ver-

wüstung und Zerstörung, sondern an einen Zustand der Erde zu denken, der noch öde und leer, d. i. ohne Gewächse und Bewohner war. Unrichtig ist daher nach dem Gesagten, wenn Westermayer a. a. O. S. 13 sagt, dafs die Worte tohu-wa-bohu immer und ohne Zweifel eine positive Verwüstung und Verödung, die statt einer früheren Lebensfülle und Fruchtbarkeit eingetreten sind, bezeichnen. Ob nun die Oede und das Leere ein Ursprüngliches oder Gewordenes ist, mufs der Context lehren. Bezeichnet תֹּהוּ וָבֹהוּ *Oede und Leerheit*, so konnten spätere Schriftsteller diese Ausdrücke ganz passend gebrauchen, wenn sie eine von Feinden zur Oede und Leere gemachte Gegend oder Stadt bezeichnen wollten.

3) Auch ist es durchaus willkürlich, den Fall der Engel so mit der Erde in Verbindung zu bringen, dafs jener eine Zerrüttung und Veränderung der Erde zur Folge gehabt hat. Man kann sich hier nicht für die Folgen des Sündenfalls der ersten Menschen auf die Erde berufen, weil der Mensch mit der Erde in enger Verbindung steht, dem Körper nach von der Materie der Erde gebildet ist, sie bewohnt und als Herr der Erde und dessen, was sie enthält, von Gott eingesetzt ist, Gen. 1, 28—30; 2, 8. 19. 20; 3, 17. 19. Die Engel מַלְאָכִים *Boten*, *Gesandte* erscheinen nun zwar bisweilen auf der Erde, um den göttlichen Willen auszuführen, aber nirgends wird die Erde als die eigentliche Wohnung derselben bezeichnet. Ihre Wohnung ist der Himmel, wo nach der Ausdrucksweise der heil. Schrift Gott thront und bisweilen von Engeln umgeben dargestellt wird. Da die Engel pure Geister sind, so können sie auch nicht vom Erdstoffe gebildet sein und als eigentliche Bewohner der Erde (6) bezeichnet werden. Gegen

---

(6) „Indem wir", schreibt Westermayer S. 15, „die *Verwüstung* für eine Folge des Falles der Engel erklären, nehmen wir natürlich an, dafs jene urweltliche Erde die Wohnstätte desjenigen Theils der Engel

diese Hypothese spricht auch, dafs der Fall eines Theils der Engel, deren Wohnung die ursprüngliche lichte und herrliche Erde gewesen sein soll, die Zerrüttung und Verwüstung derselben nicht zur Folge gehabt haben kann, weil dann den guten nicht gefallenen Engeln eine geringere Macht zugeschrieben werden müfste, als den bösen. Sollte Gott diesen ihm treuen Engeln nicht seinen Beistand geleistet und ihre Wohnung in ihrem herrlichen Zustand erhalten haben? Wenn Westermayer a. a. O. S. 12 f. behauptet, dafs Gott unmöglich „Wüstenei" und „Finsternifs" geschaffen haben könne und die erste Schöpfung keine chaotische gewesen sei, weil eine solche Schöpfung und ein Chaos Gottes unwürdig sei, so mufs erstens dagegen erinnert werden, dafs wir gar nicht berechtigt sind, aus jenem Zustande der Erde einen positiven Schlufs auf die Unwürdigkeit zu machen. Um die Unwürdigkeit behaupten zu können, müfste man nachweisen, dafs jener Zustand den Eigenschaften Gottes widerstreite; dieses hat aber noch Keiner nachgewiesen. Wenn wir ferner erwägen, dafs ja nach göttlicher Bestimmung die Erde nicht in dem chaotischen Zustande bleiben, sondern ein Wohnplatz für Menschen und Thiere werden sollte, so kann man um so weniger Anstofs an dem chaotischen Zustande der Erde nehmen. Gott konnte Kräfte in die erschaffene Materie legen, welche sie allmälig gestaltete und so in einen Zustand brachte, dafs sie zur Wohnung der Thiere und Menschen geeignet wurde. Dafs Gott sie sogleich bei der Schöpfung in diesem Zustande habe erschaffen müssen, kann durch keinen haltbaren Grund dargethan werden. Es

---

war, die sich gegen Gott empörten und dadurch ihr Fürstenthum verloren und ihre Behausung zu verlassen genöthigt waren. Die Wohnung dieser Engel, die urweltliche Erde, wird, da sie mit den übrigen Engeln gleiches Wesen, gleiche Fähigkeit und Bestimmung hatten, mit den übrigen Himmelswelten gleichartig gewesen sein."

kann ferner, wie wir bereits oben gezeigt haben, aus den Worten des 2. Verses auch gar nicht erwiesen werden, dafs der Verfasser in demselben den Zustand als einen zerrütteten und verwüsteten bezeichnet habe. Die Erde wird in demselben vielmehr als eine solche beschrieben, die anfänglich noch keine Pflanzen und Bewohner hatte und mit Wasser und Finsternifs bedeckt war. Es kann daher das Sechstagewerk nicht eine Restitution oder Neugestaltung und Neubelebung der *verwüsteten* Erde, wie Westermayer S. 13 meint, genannt werden. Bezüglich dessen, was Westermayer für seine Hypothese aus der Geologie S. 30 ff. entnimmt, müssen wir gestehen, dafs Alles, was er zur Begründung anführt, nicht beweist, dafs die Veränderungen, welche die Erde im Verlaufe der Zeit erlitten hat, nicht in dem Sechstagewerke, welches, wie auch Westermayer annimmt, lange Zeiträume umfassen solle, haben stattfinden können. Grofse Geologen, wie Marcel de Serres, Buckland u. A., tragen kein Bedenken, zu behaupten, dafs die Veränderungen, welche die Erde und ihre Pflanzen und ihre Bewohner im Verlaufe der Zeit erlitten haben, in den verschiedenen Perioden stattgefunden haben können. Dafs die *Flötzschichten*, worin sich ein früheres Leben finde, die Gebirgsformationen und die Aufeinanderfolge der Lebensstufen im Pflanzen- und Thierreiche in die Zeit vor dem Sechstagewerk gehöre, hat Westermayer gar nicht erwiesen.

4) Gegen die obige Hypothese spricht auch, dafs weder in der Schöpfungsgeschichte, noch in den übrigen Büchern des A. T. eine sichere Andeutung vorkommt, dafs die Wüste und Leere und die Finsternifs, wovon V. 2 spricht, durch den Fall der Engel herbeigeführt worden und das Sechstagewerk nur eine Erneuerung und Restitution einer durch den Engelfall untergegangenen Welt sei. Westermayer sucht das Gewicht dieses Grundes zwar durch die Bemerkung abzuschwächen, dafs Moses Alles daran gelegen gewesen sei, die namentlich zu seiner Zeit (?)

wuchernden pantheistischen und dualistischen Vorstellungen über die Entstehung des Weltalls, der Materie und den Ursprung des Bösen durch bestimmte und prägnante Hervorhebung der diesen Irrthümern entgegenstehenden Wahrheiten von seinem Volke fern zu halten. Allein dagegen läfst sich erinnern, dafs Moses durch die Lehre der Weltschöpfung dem Pantheismus und Dualismus deutlich entgegentritt, und dafs die Erzählung vom Sündenfalle die Existenz des Bösen voraussetzt, welches die ersten Stammältern und ihre Nachkommen besiegen können. Waren aber auch zur Zeit Moses die Israeliten gröfstentheils noch roh und ungebildet, so ist es doch sonderbar, dafs in späteren Zeiten, wo Israel eine höhere Bildung erlangt hatte und ihm die Existenz des Satans bekannt war, so wie auch im N. T. von einer Zerrüttung der ursprünglichen Erde durch Engel nirgends die Rede ist.

5) Gegen die Zulässigkeit jener Hypothese spricht auch ferner der Umstand, dafs unter den heil. Vätern, welchen die katholische Kirche ein hohes Gewicht in dogmatischen Lehren zuschreibt, und deren einstimmigen Erklärung sie zu folgen lehrt, eben so wie unter den späteren berühmten Schriftauslegern sich keiner findet, welcher V. 2 von einer Zerrüttung und Verwüstung einer früheren herrlichen Erde erklärt und dieselbe in Verbindung mit dem Fall der Engel bringt. Die Behauptung Westermayer's, dafs bei den Vätern und berühmten Schriftauslegern derselbe Grund, aus welchem Moses sich veranlafst sah, vom Falle der Engel und dessen Folgen zu schweigen, vorhanden gewesen sei, indem jene Erklärung des zweiten Verses hätte eine Veranlassung sein können, die Christen in gnostische und manichäische Verirrungen in Betreff des Ursprungs des Bösen zu führen, sowie die Behauptung, dafs diese Gefahr bis ins 14. Jahrhundert fortgedauert habe, ist von keinem Gewichte und hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Da viele Väter, namentlich der heil. Augustinus, Gregor von Nazianz, der h. Thomas u. A.,

wie früher die Schriftsteller des N. T. und Origenes sich unverhohlen über die schwierigsten und dunkelsten Punkte des Glaubens aussprachen und dieselben zum Gegenstande ihres Nachdenkens und Forschens machten, so kann man nicht einräumen, dafs sie aus dem von Westermayer angegebenen Grunde die Folgen des Engelfalles für die Erde verschwiegen haben. Man mufs dieses um so mehr annehmen, als es gewifs ist, dafs sie V. 2 von einem ursprünglichen Zustande der erschaffenen Erde erklären.

6) Diese Hypothese schreibt ferner den bösen Geistern oder doch namentlich dem Urheber des Abfalles derselben eine Macht zu, welche denselben nirgends in der heil. Schrift und von der katholischen Kirche zugeschrieben wird. Hätten die bösen Geister, die nichts gegen den göttl. Willen vermögen, die von Gott erschaffene Erde zerrüttet und verwüstet, oder doch diese Zerrüttung durch ihren Fall veranlafst, so hätte ihnen Gott eine höhere Macht gegeben, als sie ursprünglich hatten, um jene Zerrüttung und Zerstörung der Erde bewirken zu können. Diese Annahme ist schon deswegen unstatthaft, weil man keinen Grund sieht, warum Gott das zerrütten und zerstören läfst, was er wiederherstellen und erneuern will. Es wäre diese Wiederherstellung und Erneuerung nicht nöthig gewesen, wenn er den bösen Engeln nicht eine zerstörende Macht gegeben hätte. Hätte Gott selbst in Folge des Engelfalles die Erde zerrüttet und verwüstet, so würden die Engel in ähnlichem Verhältnisse zu der Erde gestanden haben, wie die ersten Stammeltern, deren Sünde den göttlichen Fluch über die Erde zur Folge hatte.

7) Verdacht erregt diese Hypothese auch, wenn wir auf mehrere Männer sehen, welche sie vertheidigt haben. Es sind nämlich unter den oben Genannten mehrere Theosophen, wie Böhme, S. Martin u. A., welche mit wenigen Ausnahmen der streng lutherischen Richtung angehören. Diesen darf man nicht beistimmen, wenn sie nicht

überzeugende Gründe für ihre theosophischen Ideen haben und denselben einstimmig die Kirchenväter gegenüber stehen. Es wird daher auch diese Ansicht von Anton Ziegler (historische Entwicklung der göttlichen Offenbarung, 1842, S. 12) mit dem Bemerken als ein willkürliches Einschiebsel zurückgewiesen, dafs es unstatthaft sei, zwischen den beiden ersten Versen : „zu Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüste und leer," eine Kluft zu befestigen und sie mit einem wilden Heere von bösen Geistern und ihren dämonischen Wirkungen anzufüllen.

Es stehen demnach jener Hypothese mehrere wichtige Gründe entgegen, welche dieselbe als verwerflich erscheinen lassen. Und ein wichtiges dogmatisches Ereignifs für die Heilslehre kann aus der Zerrüttung der Erde in Folge des Engelfalles gar nicht nachgewiesen werden. Wäre der Glaube, dafs der Engelfall jene behauptete Wirkung für die Erde gehabt hatte, für die Heilslehre von Wichtigkeit, so würde die heil. Schrift doch wohl irgend wo deutlich andeuten, dafs der V. 2 geschilderte Zustand der Erde eine Folge des Engelfalles sei.

Wenn man behauptet, dafs Gen. 1, 1 הַשָּׁמַיִם die *Engelwelt* bezeichne, so verwickelt man sich auch in grofse Schwierigkeiten. Bei dieser Auffassung ist dann von den zahlreichen Himmelskörpern gar nicht die Rede. Denn הָאָרֶץ *die Erde*, eigentl. *das Untere* kommt in der heil. Schrift nur von der Erde und nie von den Gestirnen vor. Da nun die heil. Schrift, sowie die heil. Väter im ersten Verse den Glauben, dafs Gott Alles, was aufser ihm existirt, die Körper- und Geisterwelt erschaffen habe, ausgesprochen finden, so würde die Erklärung des ersten Verses von der Erdwelt und den Engeln, mit Ausschlufs der Gestirne, der heil. Schrift und den heil. Vätern widerstreiten. Da aber der Verfasser der Genesis doch zunächst für das auserwählte Volk Israel geschrieben hat, so mufste er הַשָּׁמַיִם und הָאָרֶץ in der Bedeutung nehmen, worin sie allgemein

genommen wurden. Wer dieses nicht zugiebt, der kann nicht der Behauptung entgehen, dafs der Verfasser der Genesis die Israeliten irre geleitet hat. Es mufs dieses um so mehr angenommen werden, weil den Worten שָׁמַיִם und אֶרֶץ der Artikel vorgesetzt ist und dadurch auf etwas Bekanntes hingewiesen wird. Die Leser und Hörer mufsten also unter jenen Ausdrücken verstehen, was allgemein darunter verstanden wurde. Mochten auch die Erde und die Himmelskörper nebst der Geisterwelt nach ihrer Erschaffung manche Veränderungen erleiden, so blieb doch die Erde Erde und der Himmel Himmel, oder die Erde das Untere und der Himmel das Obere. Dafs שָׁמַיִם, welches der Verfasser im ersten Kapitel der Genesis von dem über der Erde Befindlichen, nämlich V. 8 von der *Wölbung* (רָקִיעַ) und V. 14 von der Wölbung des Himmels gebraucht, V. 1 nicht die Engelwelt bezeichnen kann, darf um so weniger bezweifelt werden, weil dann dasselbe Wort in demselben Kapitel in ganz verschiedener Bedeutung gebraucht würde. Der Plural שָׁמַיִם erklärt sich daraus, dafs die hebräische Sprache häufig da den Plural gebraucht, wo von einem grofsen Raume und von grofser Macht und Kraft die Rede ist. Es ist daher vom Wolken- und Sternhimmel, und *dem Himmel der Himmel* שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם die Rede (5 Mos. 10, 14; 1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 2, 5). — Die Frage, ob Gen. 1, 1 הָאָרֶץ von der Erdmaterie oder dem Urstoff oder von der Erde nach Ausbildung und Ordnung des Stoffes die Rede sei, ist von keiner besonderen Wichtigkeit, wenn wir auf die Lehre der Schöpfung durch Gott den Allmächtigen sehen. Denn bezeichnet אֶרֶץ die von Menschen bewohnte Erde, so wird im ersten Verse ohne Rücksicht auf die Veränderung und Ordnung deren Erschaffung gelehrt. Nach dem Gesagten ist zwar wahr, dafs V. 1 von der Erschaffung der Körper- und Geisterwelt, dem Weltall, wofür der Hebräer kein entsprechendes Wort hat, die Rede ist, aber falsch, dafs darin הָאָרֶץ die ganze Körperwelt, d. i. die Erde nebst den Gestirnen und הַשָּׁמַיִם die Engel-

welt bezeichne. Wir müssen also unter Himmel, wie gezeigt worden, alles aufser und über der Erde Befindliche, die Gestirne nebst den Geistern verstehen.

Die folgenden, einen Nominalsatz enthaltenden Worte: וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם *und Finsterniſs (war) auf dem Antlitze der Tiefe*, geben eine nähere Beschreibung des Zustandes der von Gott erschaffenen Erde. Nach denselben war die öde und leere Erde mit tiefem Wasser überfluthet und mit Finsterniſs bedeckt. Theodoret bemerkt quaest. V: ἡ γῆ ἔτι ἀόρατος ἦν ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος. Hat sich die Erde in einem flüssigen Zustande befunden und hat sie sich allmälig in der sehr niedrigen Temperatur des Weltraumes abgekühlt und dadurch eine feste Rinde erhalten, so muſsten ungeheuere Dünste emporsteigen und die Erde so in Finsterniſs einhüllen, daſs die Strahlen der Sonne nicht durchzudringen vermochten. Dieses Aufsteigen der Dünste nahm bei der Erkaltung der Erdrinde immer mehr ab und dadurch, daſs ein Theil der abgekühlten Dünste als Regen niederfiel, wurden sie dünner, so daſs das Sonnenlicht durchdringen konnte (7). — תְּהוֹם vom onomatopoetischen Stammworte הוּם *tosen, brausen, rauschen*, bezeichnet eine *tosende, brausende, rauschende Wassermasse, Fluth*, Delitzsch: *Wasserschwall*, und wird vom groſsen und tiefen Wasser, namentlich von dem Meere (1 Mos. 7, 11; Ps. 38, 7; Am. 7, 4; Job 28, 14; 38, 16. 30) gebraucht. Das Festland (אֶרֶץ im eigentlichen Sinne) geht erst am dritten Tage aus den Wassern hervor. Ps. 104, 6 heiſst es: תְּהוֹם כַּלְבוּשׁ כִּסִּיתוֹ *mit Fluth wie mit einem Gewande hattest du sie bedeckt*, nämlich die in einem chaotischen Zustande befindliche Erde. Und Jehova spricht Job 38, 8 f. vom Meere: „Ich (Jehova) umschloſs mit Thüren das Meer, als es

(7) Vgl. über diesen Punkt einen lehrreichen Aufsatz in der Zeitschrift „der Katholik“ im 41. Jahrg. 1861, dritter Jahrg., Nr. XXIX, „die sogenannten vorweltlichen Schöpfungen u. s. w.“, S. 419 ff.

durchbrach, aus dem Mutterschoofs hervorging (מֶרֶחֶם יֵצֵא), indem ich Gewölk als Kleid ihm anthat und Wolkendunkel als seine Windeln". Hier ist der Zustand des תֹּהוּ וָבֹהוּ gemeint, aus welchem wie aus dem Mutterschoofse das Meer, zunächst mit Dunst und Nebel umhüllt, hervorbrach. Die noch im chaotischen Zustande befindliche Erde lag nach dieser Schilderung noch wie ein Embryo in dem תְּהוֹם und wurde aus den Wassern herausgeboren. — Die Behauptung, dafs die Finsternifs, welche die Tiefe bedeckt, auch auf den Engelfall hinweise und eine Folge der Sünde und des Abfalls von Gott sei, ist rein willkürlich. Da die Himmelskörper, die Planeten, welche von leuchtenden oder Erleuchtung bewirkenden Himmelskörpern ihr Licht erhalten, an der dem leuchtenden Körper entgegengesetzten Seite nothwendig finster sein müssen, so mufs die Finsternifs auch von Gott gewollt sein und es kann die Finsternifs an sich nicht nothwendig die Folge der Sünde sein. In den folgenden Worten : וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם *und der Geist Gottes schwebte über den Wassern* wird angegeben, dafs der Geist Gottes auf die chaotische Erdmasse gestaltend, ordnend und belebend eingewirkt habe. Unter Geist Gottes haben einige Ausleger, wie Ephräm, der Syrer, Theodoret, quaest. VIII in Genes. (8), Dereser, Vater, Schuman einen *starken Wind* verstanden, der das Weltall durchstürmte oder doch über die chaotische Erdmasse hergefahren sein soll. Man stützt sich auf 2 Mos. 15, 10; 4 Mos. 11, 31; Jes. 40, 7, wo Wind Gottes einen starken Wind, 1 Mos. 30, 8; 35, 5 *Kämpfe Gottes, Schrecken Gottes,* starke Kämpfe und Schrecken bezeichnet. Wenn auch רוּחַ öfters *Wind* bezeichnet (1 Mos. 3, 8; Hohesl. 2, 17; 4, 6; Jer. 2, 24; 10, 14; 14, 6; Ps. 18, 11; 104, 3), so ist doch diese Auffassung hier unzulässig. Denn

---

(8) Wo er schreibt : *ἀληθέστερον μέντοι ἐκεῖνον οἶμαι τὸν λόγον, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐνταῦθα τὸν ἀέρα καλεῖ.*

es ist hier und anderwärts von der schöpferischen, ordnenden, gestaltenden und belebenden Kraft oder Wirksamkeit Gottes die Rede, die Alles durchdringt, ordnet und belebt. Job 33, 4 heiſst es: *der Geist Gottes hat mich gemacht* (רוּחַ אֵל עָשָׂתְנִי) *und der Hauch des Allmächtigen mich belebt* (וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי); Ps. 33, 6: „der Himmel ist *durch das Wort Jehovas* (בִּדְבַר יְהוָֹה) gemacht und sein ganzes Heer *durch den Geist seines Mundes* (בְּרוּחַ פִּיו)"; Mich. 2, 7: „Meinst du, Jehovas Geist sei verkürzt (d. h. seine Macht sei beschränkt)?" Vgl. Ps. 139, 7; Jes. 28, 5. 6; 34, 16; 40, 7; 57, 16; Ezech. 37, 4—14. Nach Ps. 104, 29 durchdringt der Geist Gottes die gesammte Schöpfung. Vgl. noch Gen. 6, 3; Job 26, 13.

Für unsere Erklärung des רוּחַ אֱלֹהִים spricht auch das folgende מְרַחֶפֶת, von dem in Kal ungebräuchlichen רָחַף, arab. رخم *mollis fuit*, welches in Piel von dem Adler, der über seinen Jungen brütet (5 Mos. 32, 11) gebraucht wird. Im Syrischen wird ܪܰܚܶܦ vom *Brüten* der Jungen und von den Eltern, die ihre Kinder hegen und pflegen, wärmen, fovere, gebraucht. Im Syrischen kommt dasselbe Wort auch von der Händeauflegung durch den Bischof vor, vgl. Ephräm in Assemani bibl. Orient. II, 383. Verwandt mit רָחַף ist רָחַם und das Arab. رخم, welches in der ersten und vierten Conjugation *brüten* bedeutet. Der Syrer hat daher das Hebräische beibehalten, indem er es ܡܪܰܚܦܳܐ wiedergiebt. Bei Ephräm II, 419 wird Paal ܪܰܚܶܦ *fovit*, *incubuit* von der Mutter gebraucht, die ihr Kind im Schooſse erwärmt, indem es hier heiſst: ܪܰܚܶܦ ܒܥܽܘܒܰܝܗܶܝܢ ܐܳܦ ܥܩܳܪ̈ܬܳܐ *im Schooſse erwärmen auch die Unfruchtbaren ihre Päckchen*, d. i. die neugeborenen Kinder. Von Elisa, welcher den Körper des verstorbenen Knaben erwärmte (belebte), kommt ܪܰܚܶܦ Ephr. II, 529 vor. — Nach den bisherigen Erörterungen ist also der Sinn des zweiten Verses: die nach der Schöpfung im chaotischen Zustande mit Was-

ser bedeckte und in Finsterniſs eingehüllte Erde ist durch die Einwirkung Gottes (9) in einen anderen geordneten Zustand übergegangen und vor der Gestaltung und Scheidung der verschiedenartigen Erdmaterien wenigstens untauglich zum Wohnplatze der Thiere und Menschen gewesen. Für die Annahme, daſs dem in V. 2 geschilderten Zustande ein besserer, geordneter und vollkommener vorhergegangen sei, liegt im Texte nicht die geringste Veranlassung; vielmehr spricht das וְהָיְתָה V. 2 *und war* dafür, daſs der Verfasser von dem ursprünglichen Zustande spreche. — Gefreut hat es uns, daſs Prof. Reusch in der bezeichneten Schrift, die längere Zeit nach Vollendung unserer Abhandlung in unsere Hände kam, im Ganzen zu denselben Ergebnissen gekommen ist. Die Meinung des jüdischen Philosophen Philo, der de opificio mundi aus den Worten des alexandrinischen Uebersetzers : *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* nach Plato's Ideenlehre entnimmt, daſs Gott erst ein geistiges, unsichtbares Bild bereitet, nach welchem er dann die sichtbare, körperliche Welt gebildet habe, findet in dem Texte nicht den mindesten Anhalt.

---

(9) Hieronymus bemerkt quaest. in Genes. zu den Worten : *„et spiritus dei ferebatur super aquas.* Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est, *ferebatur* in Hebraeo habet *Merefeth* quod nos appellare possumus, *incubabat*, sive *confovebat*, in similitudinem volucris, ova calore animantis. Ex quo intelligimus non de spiritu mundi dici, ut nonnulli arbitrantur, sed de spiritu sancto, qui et ipse vivificator omnium a principio dicitur. Si autem vivificator, consequens et conditor. Quod si conditor, et deus, emitte enim, ait, *spiritum tuum et creabuntur.*“ Ps. 104, 30.

III.

Ueber die Worte Gottes 1 Mos. 1, 26

„lasst uns Menschen machen“

u. s. w.

§. 1.

Zu den Stellen der Bücher Moses, welchen man stets ein grofse Wichtigkeit beigelegt, die aber verschieden erklärt werden, gehören auch die Worte Gottes 1 Mos. 1, 26: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ : *Lafst uns Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit (nach einem uns ähnlichen Bilde), dafs sie herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über das Vieh und die ganze Erde und alles auf der Erde kriechende Gewürm.* Der alexandrinisch-griechische Uebersetzer giebt diese Worte wieder : *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.* Der Syrer in der Peschito : ܢܥܒܕ ܐܢܫܐ ܒܨܠܡܢ ܐܦ ܐܝܟ ܕܕܡܘܬܢ ܘܢܫܠܛ ܒܢܘܢܐ ܕܝܡܐ ܘܒܥܘܦܐ ܕܫܡܝܐ ܘܒܒܥܝܪܐ ܘܒܟܠ ܐܪܥܐ ܘܒܟܠ ܪܡܫܐ ܕܪܡܫ ܥܠ ܐܪܥܐ *Lafst uns den Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über das Vieh uud über die ganze Erde und über alles Gewürm, welches kriecht auf der Erde.* Der chaldäische Uebersetzer Onkelos übersetzt : נַעְבֵּיד אֱנָשָׁא בְצַלְמָנָא כִּדְמוּתָנָא וְיִשְׁלְטוּן בְּנוּנֵי יַמָּא וּבְעוֹפָא דִשְׁמַיָּא וּבִבְעִירָא וּבְכָל־אַרְעָא וּבְכָל־רִחֲשָׁא דְרָחֵשׁ עַל־אַרְעָא : *Lafst uns den Menschen*

machen nach unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, was kriecht auf der Erde. Mit dieser Uebersetzung stimmt der samaritanische Uebersetzer überein. Der Targum des Jonathan ben Uziel giebt den Vers wieder : אֲמַר יְיָ לְמַלְאֲכַיָּא דְמְשַׁמְּשִׁין קוֹמוֹי דְאִתְבְּרִין בְּיוֹם תִּנְיָן לִבְרַיְית עָלְמָא נַעֲבִיד אָדָם בְּצַלְמָנָא בִּדְיוּקְנָנָא וְיִשְׁלְטוּן בְּבַוְרֵי יַמָּא וּבְעוֹפָא דִבְאֲוִיר שְׁמַיָּא וּבִבְעִירָא וּבְכָל אַרְעָא וּבְכָל רִיחֲשָׁא דְרִחֵישׁ עַלּוֹי אַרְעָא : *Es sprach der Herr (Jehova) zu den vor ihm dienenden Engeln, welche am zweiten Tage der Schöpfung der Welt erschaffen wurden : laſst uns Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit, damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel der Luft (Atmosphäre) des Himmels und über die ganze Erde und über alles Gewürm, welches kriecht auf der Erde.* Der heil. Hieronymus übersetzt : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesit piscibus maris et volatilibus coeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra.* Der arab. Uebersetzer Saadia : نَصْنَعْ ٱنْسَانًا بِتَصْوِيرِنَا وَتَشْكِيلِنَا اِيَّاهُ مُسَلَّطًا يَسْتَوْلِى عَلَى سَمَكِ ٱلْبَحْرِ وَطَيْرِ ٱلسَّمَاءِ وَٱلْبَهَائِمِ وَجَمِيعِ ٱلْأَرْضِ وَسَايِرِ ٱلدَّبِيبِ ٱلدَّابِّ عَلَيْهَا ۞

Laſst uns einen Menschen machen nach unserer Bildung und Figur, einen Herrscher, welcher gesetzt ist über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, welches kriecht auf der Erde.

Der Unterschied dieser Uebersetzungen besteht darin, daſs der Verfasser, der Alex., Syr., Onkelos und Jonathan אָדָם für ein Collectivum hielten, wie יִרְדּוּ und ἀρχέτωσαν, יִשְׁלְטוּן beweisen, dagegen Hieronymus und Saadia für einen Singular. Jonathan hat den erklärenden Zusatz :

zu den vor ihm dienenden Engeln, welche am zweiten Tage der Schöpfung der Welt erschaffen wurden.

§. 2.

In dieser Stelle sind es hauptsächlich נַעֲשֶׂה und בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, worüber die Ausleger verschiedene Erklärung gegeben haben. Sie sind darüber uneinig, ob *laſst uns machen* eine Anrede und Aufforderung an Mehrere gerichtet oder eine Selbstaufforderung ist und sich auf den Redenden zurückbezieht, oder ob es ein pluralis maiestatis ist. Diejenigen Ausleger, welche hier eine Anrede und Aufforderung an Mehrere finden, sind wieder darüber verschiedener Meinung, ob sie an Engel gerichtet sind oder eine Hindeutung auf die Trinität enthalten. Bei den Worten : *in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit* liegt die Verschiedenheit in der Bestimmung der Aehnlichkeit und Ebenbildlichkeit.

Was nun zuerst das : *laſst uns machen* betrifft, so giebt es darüber vier verschiedene Erklärungen.

1) Eine sehr alte und noch jetzt sehr verbreitete ist die, nach welcher sich in dem *laſst uns machen* der Glaube, wenn auch noch dunkel, an das erhabene Geheimniſs der Trinität ausgedrückt oder doch wenigstens angedeutet findet. Dieser Meinung sind unter den Vätern Justinus Martyr († 167), Irenäus († 202) cont. haeres. lib. IV, c. XX; lib. V, c. 1, nach welchen der Vater den Sohn und heil. Geist angeredet hat, Ephräm der Syrer († 373 od. 379) in seiner Erklärung (ܥܡ ܐܠܗܐ) in Genes. 3, 22, Gregor von Nyssa († 396), Theodoret († 458), Cyrillus von Jerusalem († 386), Athanasius († 373), Basilius († 373 od. 379), Chrysostomus († 407), Ambrosius († 397), Augustinus († 430) und andere Väter. Irenäus schreibt lib. IV. cont. haer. c. 20 : „Nec enim indigebat horum (angelorum) deus, ad faciendum quae ipse

apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos, et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* ipse a semetipso substantiam creaturarum, et exemplum factorum, et figuram in mundo ornamentorum accipiens.“ Chrysostomus antwortet in der achten Homilie in Genes. §. 3 auf die Frage, wer derjenige sei, zu welchem Gott spreche : „laſst uns einen Menschen (*ἄνθρωπον*) machen?“ wer anders, als jener Engel des groſsen Rathes, jener wunderbare Rath, der Mächtige, der Fürst des Friedens, der Vater zur zukünftigen Zeit, der eingeborene Sohn Gottes, der dem Vater gleich ist nach der Wesenheit, durch den alles hervorgebracht worden ist, Jes. 9, 5 (6). Auch nach Ephräm hat Gott nach der Schöpfung des Universums zu seinem Sohne geredet (ܐܡܪ ܠܒܪܗ ܕܢܥܒܕ ܐܢܫܐ). Nach Theodoret quaest. XIX bezeichnet der Plural die Zahl der drei göttlichen Personen (*τῶν τῆς τριάδος προσώπως ἐμφαίνων τὸν ἀριθμόν*). Den Grund, warum der Singular vom Bilde gebraucht wird, findet er in der Bezeichnung derselben Natur. Hierauf fügt er hinzu : *οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνας, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα· ἡμετέραν δὲ εἰρηκὼς, τὸν τῶν ὑποστάσεων δεδήλωκεν ἀριθμόν.* Der heil. Cyrill von Jerusalem erklärt wie Ephräm das : „laſst uns machen“ vom Vater und dem Sohne, so daſs der Mensch ein Werk Gottes und unseres Herrn Jesu Christi sei. Denn Catech. X. de uno Domino Jesu Christo Nr. 6 schreibt derselbe : *ἐλθὲ ἐπὶ τὴν πρώτην βίβλον τὴν Γένεσιν. λέγει ὁ Θεὸς· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον, οὐ κατ' εἰκόνα ἐμὴν, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ, φησὶ. Καὶ ἐποίησε κύριος τὸν ἄνθρωπον· κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· οὐ γὰρ περιώρισεν εἰς τὸν πατέρα μόνον τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα, ἀλλὰ συμπεριέλαβε καὶ τὸν υἱὸν· ἵνα δειχθῇ ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ μόνον Θεοῦ ποίημα, ἀλλὰ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν*

Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὄντος καὶ αὐτοῦ Θεοῦ ἀληθινοῦ. Οὗτος ὁ κύριος ὁ τῷ πατρὶ συνεργαζόμενος, συνήργησε καὶ ἐπὶ Σοδόμων κατὰ τὴν λέγουσαν γραφὴν : καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα πῦρ καὶ θεῖον, παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Vgl. Catech. XI de filio dei unigenito Nr. 23, Catech. XII de Christo incarnato Nr. 5, Catech. XIV, Nr. 10. — Ephräm bemerkt zu den Worten 3, 22 : *Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns, erkennend das Gute und Böse;* es sei nicht daran zu zweifeln, dafs Gott das Geheimnifs der Trinität habe andeuten wollen (ﭘ ﭘ ﭘ ﭘ ﭘ ﭘ ﭘ)“. Und Theophilus ad Autolicum lib. II, Nr. 18 bemerkt zu den Worten : *lafst uns einen Menschen machen nach (unserem) Bilde und unserer Aehnlichkeit* : „οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκε, ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ.

§. 3.

Gegen diese Erklärung läfst sich manches entgegnen. 1) Müfste man bei נַעֲשֶׂה an eine Mehrheit denken, so würde, da אֱלֹהִים *Gott* bezeichnet, an mehrere Götter zu denken sein. Dieser Gedanke würde dem Glauben Israels, dafs es nur *einen* Gott gebe, was so oft hervorgehoben wird (2 Mos. 20, 3; 5 Mos. 6, 4. 5; Jes. 45, 5. 21. 22; Ps. 86, 8—10 u. a.), ganz entgegen sein. 2) Auch liegt in dem אֱלֹהִים gar kein sicherer Grund, dafs man nur an *drei* Personen und nicht an *zwei* oder *mehrere* zu denken habe. Bezeichnete אֱלֹהִים eine Mehrheit, so wären die אֱלֹהִים nicht Personen, sondern Götter. 3) Die christliche Lehre, wonach in der einen Gottheit drei Personen sind und dieselbe als Vater, Sohn und heil. Geist existirt, tritt in den ältesten Büchern des A. T. auch ganz zurück. Ja, die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes hätte den noch wenig gebildeten Israeliten sogar sehr gefährlich werden und zu dem Glauben führen können, dafs es meh-

rere Götter gebe. Den Beweis dieser Gefahr liefert auch der Koran, nach welchem die Christen Heiden sind, weil sie mehrere Götter annehmen sollen. Die Muhammedaner nennen die Christen wie die Heiden مُشْرِكُون *Zugesellende*, weil sie dem einen اَللّٰه *Allah* zwei Götter beizählen sollen. Schon dieser Umstand nöthigt zu der Annahme, dafs der weise von Gott geleitete Gesetzgeber nicht eine Bezeichnung für Gott werde gebraucht haben, welche eine gegründete Veranlassung dem Volke Israel, wenigstens den alten Hebräern geben konnte, an eine Mehrheit zu denken. 4) Beachten wir ferner, dafs Israel in Aegypten zum Theil abgöttisch geworden und von abgöttischen Völkern umgeben war und noch in späteren Zeiten, unter der Herrschaft der Könige, sich grofsen Theils dem Götzendienst in die Arme warf und eine Menge Götter verehrte, so ist wohl einleuchtend, dafs der Israelit in den Worten unserer Stelle, so wie an anderen Stellen, wo von dem einen wahren Gott der Plural gebraucht wird, nicht an die Dreipersönlichkeit Gottes denken mufste. Wir sind daher der Ueberzeugung, dafs aus dem Plural נַעֲשֶׂה und dem Suffixe ־נוּ gar nicht auf eine Mehrheit der Personen in der Gottheit aus sprachlichen Gründen geschlossen werden kann. 5) Da, wie wir unten zeigen werden, der Plural אֱלֹהִים und die auf denselben sich beziehenden Pluralsuffixe sich aus dem pluralis maiestatis erklären, so können wir auch Delitzsch, Genes. 2, Aufl. I, 100, nicht beistimmen, wenn er zu den Worten: „wir haben auf dem alttestamentlichen Standpunkte den pluralis maiestatis“ hinzufügt: „welcher, neutestamentlich angeschaut, wenigstens die Tendenz zum pluralis trinitatis hat“. Bezeichnet אֱלֹהִים den einen wahren Gott, so kann von einer Tendenz zum pluralis trinitatis nicht die Rede sein. Uebrigens hält Delitzsch, wie wir unten näher sehen werden, den Plural für einen pluralis communicativus. Nur das könnte man zugeben, dafs der Plural אֱלֹהִים, welcher Gott in der Fülle

seiner Macht bezeichnet, eine Bezeichnung ist, welche die Trinität der Gottheit nicht ausschliefst. In der christlichen Lehre ist eigentlich der Sohn Gottes, ὁ λόγος, der Weltschöpfer, Joh. 1, 1 ff. In Betreff der Meinung der Väter, von welchen einige in dem Plural נַעֲשֶׂה eine Hinweisung auf die Trinität, den Vater, Sohn und heil. Geist, Andere eine Hinweisung auf zwei Personen, den Vater und den Sohn, finden, bemerken wir noch, dafs auch sonst theologische Meinungen unter denselben verbreitet gewesen, die der Wahrheit nicht entsprechen. Dahin gehört die sehr verbreitete Meinung, dafs Engel sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich vermischt und die Riesen (נְפִילִים) gezeugt haben, ferner, dafs die alexandrinisch-griechische Uebersetzung des A. T. inspirirt sei und die Sonne sich um die Erde bewege. Man mufs die Privatmeinungen der Väter von den geoffenbarten Wahrheiten unterscheiden. Haben die heil. Schriftsteller unter göttlicher Leitung geschrieben, so ist der Gedanke zulässig, dafs dieselben eine Ausdrucksweise gewählt haben, welche zu der heil. Trinitätslehre vorbereiten sollte.

§. 4.

2) Die Erklärung, nach welcher die Anrede und die Aufforderung an die *Engel* gerichtet ist, finden wir, wie schon aus der oben angeführten Uebersetzung hervorgeht, bei Jonathan, dann bei dem alten jüdischen Philosophen Philo und unter den neueren Theologen bei Gabler, Richers, Delitzsch z. d. St. und im Commentar über den Psalter, Leipz. 1859 zu Ps. 8, 6 u. A. Hiernach hat אֱלֹהִים seine Absicht den ihn umgebenden und seinen Rath bildenden Engeln mitgetheilt und sich mit denselben zusammengefafst, so dafs wir hier einen pluralis communicativus haben. Dafs Gott den ihn umgebenden Geistern mittheile (Job 1, 6; Dan. 4, 14), was er zu thun beabsichtige, finden wir auch sonst, wie aus

1 Kön. 22, 19—22; Jes. 6, 8; Ps. 89, 8; Dan. 7, 10; Luc. 2, 9 ff.; Apoc. 4 f. und den angeführten Stellen erhellt. 1 Kön. 22 richtet Jehova an das ganze Heer der himmlischen Geister, die zu seiner Rechten und Linken stehen, eine Aufforderung, seinen Willen auszuführen. Jes. 6, 1 ff. schaut Jesaia in einem Gesichte Jehova auf einem erhabenen Throne sitzend, umgeben von Seraphim, die „heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren“ rufen. Diesem himmlischen Heere soll nach Delitzsch (Commentar über die Genesis, Leipz. 1860) Elohim seine Entschliefsung, Menschen und zwar בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ zu machen, mittheilen, und nach Commentar über den Psalter zu Ps. 8, 6 derselbe sich mit den Engeln zusammenfassen. Philo erklärt : *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν* (*δυνάμεις* sind ihm Engel). Dafs dieses so communicativ gefafste נַעֲשֶׂה keinen schriftwidrigen Sinn gebe, soll die vom Verfasser des Hebräerbriefes 2, 7 aus Ps. 8, 6 entnommene Aussage, dafs Gott den Menschen nur um weniges niedrig *παρ' ἀγγέλους* gestellt habe, beweisen, so wie der Ausspruch des Herrn, dafs die Seligen *ἰσάγγελοι* (den Engeln gleich) sein würden, Luc. 20, 36. Jedoch sei vor allem göttliche Ebenbildlichkeit gemeint und englische nur insofern die Engel als בְּנֵי אֱלֹהִים schon vor (?) der Schöpfung des Menschen an jener Theil hatten. Diese Erklärung erscheint aber aus mehreren Gründen unzulässig. 1) Dagegen spricht schon, dafs die Mitthätigkeit der Engel oder Geister bei der Schöpfung des Menschen in keiner Stelle der heil. Schrift erwähnt wird. Allenthalben, wo von der Schöpfung die Rede ist, erscheint als Schöpfer nur der eine wahre Gott, dem Alles unbedingt unterworfen ist. 2) Gegen diese Auffassung sprechen auch mehrere Stellen. So ist es nach 1 Mos. 1, 27 אֱלֹהִים, der die Menschen בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא *in seinem Bilde, in dem Bilde Gottes* schuf, und 2, 7 ist es Jehova Gott, der den Menschen aus Staub der Erde gebildet und ihm den Lebenshauch gegeben hat. Und nach V. 22 daselbst ist es wieder

nur Jehova Gott, welcher eine Rippe von Adam genommen und daraus die Eva gebaut und sie ihm zugeführt hat. Jes. 40, 13. 14 sagt der Prophet : „Wer erforschte den Geist Jehovas, — war sein Rathgeber, der ihn lehrte? — mit wem berathschlagte er, daſs er ihn klug machte, — daſs er ihn lehrte den Pfad des Rechts, — daſs er ihn Einsicht lehrte, — und den Weg der Weisheit zeigte?“ — Daselbst 44, 24 heiſst es : „So spricht Jehova, dein Erlöser, — der dich bildete vom Mutterleibe an : — ich Jehova, der alles geschaffen, — der die Himmel ausgespannt allein, — die Erde ausgebreitet ohne Helfer?“ 3) Mit dieser Auffassung des נַעֲשֶׂה ist auch das בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ unvereinbar, weil der Mensch nach 1, 27 und 5, 1 nach dem Bilde Gottes und nicht nach dem Bilde der Engel geschaffen worden ist. Von einer Engelebenbildlichkeit des Menschen ist nirgends in der heil. Schrift, auch nicht Hebr. 2, 7 und Luc. 20, 36 die Rede. Dieses giebt auch Theodoret als Grund an, wenn er quaest. XIX in Gen. schreibt : *Θεοῦ γὰρ οὐσία καὶ ἀγγέλων οὐ μία, οὔτε εἰκὼν ἡ αὐτή· ὁ μὲν γὰρ ἀΐδιον ἔχει τὴν φύσιν· οἱ δὲ αὐτὸν ἔχουσι ποιητὴν καὶ δημιουργὸν, παρ' αὐτοῦ δεδεγμένοι τὸ εἶναι.* Nach dem Vorhergehenden ist die Meinung, daſs Gott zu den Engeln geredet habe, eine verwerfliche Lehre einiger Häretiker und stumpfsinniger Menschen. Daſs auch der Plural hier und in ähnlichen Stellen 1 Mos. 3, 22; 11, 7; Jes. 6, 8; 41, 22 nicht zur Begründung dieser Erklärung angezogen werden kann, werden wir unten sehen. 4) Nach dieser Erklärung würde der Plural, wie Keil sich ausdrückt, zu einer inhaltleeren Phrase herabgesetzt werden, insofern Gott die Engel zur Mitwirkung bei der Schöpfung des Menschen zwar auffordern, aber nicht zulassen, sondern das Werk selbst ausführen würde. 5) Da in dem Schöpfungsberichte der Engel mit keinem Worte Erwähnung gethan wird (1), so kann auch bei dem Worte : *laſst uns*

(1) Theodoret giebt quaest. II in Genes. als Grund, warum

machen nicht an Engel gedacht werden. Da אֱלֹהִים der Redende ist und die Worte „in unserem Bilde“ und „nach unserer Aehnlichkeit“ sich auf אֱלֹהִים beziehen, so müfste, da אֱלֹהִים auch von heidnischen Göttern gebraucht wird, die Anrede als an andere אֱלֹהִים gerichtet gedacht werden. Diese Annahme aber widerstreitet dem Glauben des Verfassers, welcher nur ein allmächtiges Wesen und nur einen Weltschöpfer kennt, wie dieses schon deutlich aus dem zweiten und dritten Kapitel hervorgeht, wo יְהוָה dem אֱלֹהִים vorgesetzt wird und dieses Apposition zu jenem ist. — Und was die Stelle Ps. 8, 6 betrifft, so ist darin gar nicht von Engeln die Rede. Wenn der alexandrinische Uebersetzer אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* wiedergiebt, so liegt der Grund nicht in dem hebräischen Sprachgebrauche, sondern in dem Anstofse, welchen der Uebersetzer darin fand, dafs gesagt wird, Gott habe den Menschen wenig unter Gott gesetzt. In der poetischen Sprache konnte der Mensch, wenn auf die Ebenbildlichkeit desselben mit Gott und auf seinen ursprünglichen Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit gesehen wird, אֱלֹהִים genannt werden. Faste der Psalmist die Menschheit als eine Person, und hatte er etwa den gröfsten Nachkommen Adams, den Gottmenschen Christus, mit im Auge, so kann jener Ausdruck des Psalmisten nicht auffallend erscheinen. Auf die etymologische Bedeutung אֱלֹהִים gesehen, wodurch Gott als der Allmächtige bezeichnet wird, konnte dasselbe nicht einmal von Engeln gebraucht werden. Wenn Paulus die Psalmstelle nach dem griechischen Uebersetzer anführt, so darf dieses

---

in der Schöpfungsgeschichte der Erschaffung der Engel keine Erwähnung gethan wird, die Gefahr an, die Engel für Götter zu halten. Er schreibt: *αὐτίκα γοῦν μετὰ τὰ πολλὰ καὶ ἄφραστα θαύματα, τὴν εἰκόνα τοῦ μόσχου θεὸν ἀνηγόρευσαν· οἱ δὲ τὰ τῶν κτηνῶν ἐνδάλματα ῥᾳδίως οὕτως θεοποιήσαντες, τί οὐκ ἂν ἐδρασαν, εἰ τῶν αὐράτων φύσεων τὴν γνῶσιν ἐδέξαντο; τούτου χάριν μέχρι τῆς τοῦ Ἀβραὰμ τελειότητος, οὐδενὶ τῶν πάλαι ἀνθρώπων δι' ἀγγέλου ὁ τῶν ὅλων διελέχθη θεός.*

nicht auffallen, da er gewöhnlich nach der alexandrinischen Uebersetzung citirt und citiren mufste, wenn er bei seinen Lesern, welche die im hohen Ansehen stehende alexandrinische Uebersetzung in den Händen hatten, nicht Anstofs erregen und sich nicht dem Verdacht einer unrichtigen Uebersetzung aussetzen wollte. Das, was Paulus durch jene Psalmstelle beweisen will, behält seine Wahrheit, wenn אֱלֹהִים durch ἄγγελοι wiedergegeben wird, vgl. unseren Commentar zu Ps. 8. — Uebrigens hat auch Hieronymus in seiner Uebersetzung der Psalmen אֱלֹהִים richtig durch *deus* wiedergegeben.

§. 5.

3) Nach einigen Gelehrten, wie v. Bohlen (Genesis, S. 15), soll אֱלֹהִים noch eine Spur des vormosaischen *Polytheismus* enthalten und dem Verfasser hier wie 3, 22 die Mehrzahl unbewufst entschlüpft sein. 3, 22 soll sich eine deutliche Unterscheidung von ähnlichen Wesen finden, da die streng einige Gottheit nicht so habe reden dürfen, dafs sogar die Suffixe den Plural enthielten. Aus dieser Stelle hätten auch die gnostischen Secten unbefangen gefolgert, dafs es mehrere göttliche Wesen gebe, von denen eines als Demiurg in der Materie gearbeitet habe. Allein diese Annahme hat Mehreres gegen sich. Wenn es richtig ist, dafs אֱלֹהִים, der Singular von אֱלוֹהַּ, öfters von den Götzen der Heiden gebraucht wird (1 Mos. 31, 30. 32; 2 Mos. 12, 12; 34, 15; 3 Mos. 19, 4; 5 Mos. 6, 14 u. a.), so ist doch die Annahme unzulässig, dafs dem Verfasser des Pentateuchs 1 Mos. 1, 26 unbewufst der Plural אֱלֹהִים entschlüpft sei. Hätte man bei אֱלֹהִים zunächst an mehrere Götter zu denken und wäre dasselbe zur Bezeichnung eines göttlichen Wesens nicht allgemein in Gebrauch gewesen, so würde der Verfasser des Pentateuchs, der so oft hervorhebt, dafs es nur *einen* Gott gebe, und der schon im zweiten und dritten Kapitel dem אֱלֹהִים öfters יְהוָה vor-

setzt (2, 4. 5. 7. 8. 9. 15. 18. 19. 21. 22; 3, 1. 8. 9. 13. 14. 21. 22. 23), sicher nicht den Plural gebraucht haben. Da אֱלֹהִים Gott als den Allmächtigen, d. i. als denjenigen bezeichnet, der die Fülle aller Macht und Kraft im vollkommensten Grade besitzt und also eine superlative Bedeutung hat, so konnte der Verfasser dasselbe auch ohne Anstofs von dem einen wahren Gott und dem Schöpfer aller Dinge gebrauchen. Dem Verfasser des Pentateuchs und dem gläubigen Israeliten war אֱלֹהִים als Weltschöpfer und Bundesgott stets nur der eine wahre Gott יְהוָה, aufser welchem keine andere göttliche Wesen existiren. Diese Bezeichnung von אֱלֹהִים konnte um so weniger anstöfsig und gefährlich sein, da den Kennern der hebräischen Sprache bekannt war, dafs auch sonst öfters der Plural zur Bezeichnung eines einzigen Wesens und eines einzigen Gegenstandes gebraucht wird. Es war dem Kenner der hebräischen Sprache gar nicht zweifelhaft, dafs אֲדֹנָי, obgleich es eigentlich „meine Herren“ bezeichnet, nur von dem einen wahren Gott gebraucht werde. So wird auch Potiphar, der Herr Josephs, 1 Mos. 39, 2 ff. אֲדֹנִים, und 1 Mos. 24, 9 Abraham, 40, 1. 7 der König von Aegypten genannt. Vgl. 1 Mos. 42, 30. 33; 44, 8; 1 Sam. 26, 15; 2 Kön. 2, 3. 16; Ps. 45, 12; Jes. 51, 22 u. a. Der Plural von אָדוֹן wird bei Bezeichnung einer Person gewöhnlich mit einem Suffix verbunden oder in den Stat. constructus gesetzt. In diesem Fall kann auch ein Adjectiv im Singular mit אֲדֹנִים verbunden werden. So heifst es Jes. 29, 4 אֲדֹנִים קָשֶׁה *harter Herr.* Man pflegt diese Plurale plurales excellentiae oder maiestatis zu nennen. Dahin gehört auch קְדֹשִׁים *der Heilige* (Gott), Hos. 12, 1; Sprüchw. 9, 10; 30, 3. Wegen des grofsen Raumes wird der Himmel שָׁמַיִם und die Himmelshöhe Job 16, 19 מְרוֹמִים genannt.

§. 6.

4) Nach einer anderen Erklärung bezeichnet der Plural נַעֲשֶׂה eine Selbstaufforderung, wobei das Subject sich zugleich als Object gegenübertritt (Tuch, Hitzig zu Jes. 6, 8), und wodurch auf die hohe Würde und Bedeutung des Menschen als eines Ebenbildes Gottes hingewiesen wird. Und zu dieser Annahme hält man sich berechtigt, weil die Rede eben so auf das auffordernde Subject zurückkehren könne, als sie auf eine zweite entgegenstehende Person übergehe. Logisch bleibt, wie Tuch bemerkt, das Verhältniſs dasselbe und der Plural ist, wenn auch nicht nothwendig (vgl. 2, 8, wo die Versionen *ποιήσωμεν* setzen), doch zulässig. Allein der Plural läſst sich an unserer Stelle wie an den ähnlichen 3, 22; 11, 7; Jes. 6, 8; 41, 22 aus der Objectivirung des Subjects bei Selbstaufforderungen oder Reflexionen nicht mit völliger Sicherheit erklären, weil bei Selbstaufforderungen Einzelner nur der Singular steht und dies ist auch da der Fall, wo Gott sich zu einem Werk entschlieſst, wie 1 Mos. 2, 18, wo Jehova Gott spricht: „Es ist nicht gut, daſs der Mensch allein sei; eine Hülfe will ich ihm machen (אֶֽעֱשֶׂה־לּוֹ).“ Ps. 12, 6 spricht der redend eingeführte Jehova: „Ob des Drucks der Elenden, ob der Armen Klage (Aechzen), — *nun will ich aufstehen* (עַתָּה אָקוּם), — *will (sie) setzen* (אָשִׁית) in Sicherheit, daſs sie sich erholen (de Wette: auf die sie schnauben).“ Und Jes. 33, 10 heiſst es: „Nun *mache ich mich auf* (אָקוּם), spricht Jehova, — nun *erhebe ich mich* (אָרוֹמָם), nun *richte ich mich auf* (אֶנָּשֵׂא).“ Wenn wir ferner erwägen, daſs diese Erklärung für die alte Sprache und Darstellung auch zu künstlich erscheint, so können wir derselben nicht unsere Beistimmung geben.

Viel mehr der hebräischen Sprache und dem Sprachgebrauche entsprechend ist es, wenn wir den Grund dieser

Ausdrucksweise in dem Pluralis maiestatis und excellentiae finden. Wir haben bereits oben gezeigt, dafs die alttestamentlichen Schriftsteller von einem einzigen Wesen, namentlich von Gott und von Gegenständen, die sich durch die Gröfse, den Raum und die Entfernung auszeichnen, den Plural gebrauchen. Ist dieses aufser Zweifel, so kann offenbar נַעֲשֶׂה auch für אֶעֱשֶׂה gesagt werden. Dieses kann an unserer Stelle um so mehr der Fall sein, weil der Redende אֱלֹהִים Gott der Allmächtige ist. Aus einem Majestätsplural erklärt es sich daher auch, dafs 5 Mos. 5, 23 und 1 Sam. 17, 26 אֱלֹהִים, der eine wahre Gott, mit חַיִּים *der Lebendige* wie Jos. 24, 19 mit קְדֹשִׁים *heilig* und mit Zeitwörtern im Plural, 1 Mos. 20, 10 : הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים *Gott liefs mich fortwandern*; 31, 53 : אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם *der Gott Abrahams und der Gott Nachors soll richten zwischen uns, der Gott ihrer Väter!* Ps. 58, 12 : יֵשׁ אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ *Gott ist Richter auf Erden,* und 2 Sam. 7, 23 : „denn welches Volk ist wie dein (Jehovas) Volk, ist wie Israel! Es ist ein einziges Volk auf Erden, um deswillen *Gott* (אֱלֹהִים) *hingegangen* (הָלְכוּ), *es sich zu erlösen* (לִפְדּוֹת־לוֹ) zum Volke.“ So wird auch öfters אֱלֹהִים mit dem Adjectiv im Singular verbunden; 2 Sam. 19, 4. 16 : אֱלֹהִים חַי *lebendiger Gott;* Ps. 7, 10 : אֱלֹהִים צַדִּיק *gerechter Gott;* Ps. 57, 3 : אֱלֹהִים עֶלְיוֹן *höchster Gott,* vgl. Ps. 78, 56. Aus dem angegebenen Sprachgebrauche erklärt es sich denn auch, dafs אֲדֹנָי, der eine wahre Gott, Jes. 6, 8 sagt מִי יֵלֵךְ־לָנוּ *wer wird für uns* d. i. *für mich* לִי gehen. Da die angeführten Stellen es aufser Zweifel lassen, dafs der Plural häufig für den Singular gebraucht wird, so wird mit vollem Rechte angenommen, dafs נַעֲשֶׂה an unserer Stelle für אֶעֱשֶׂה und das Suffix נוּ־ bei בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ für den Singular י steht = בְּצַלְמִי כִּדְמוּתִי. Wir können daher auch Theodoret quaest. XIX in Genes. nicht beistimmen, wenn er behauptet, dafs der Plural hier nach der Meinung der Juden nicht nach Weise grofser Machtgeber und Herrscher für den

Singular gebraucht werden könne (2). Der Grund dieser Behauptung liegt offenbar in einem Mangel der Kenntnifs der hebräischen Sprache und des Sprachgebrauchs.

§. 7.

Was endlich die Worte : בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ betrifft, so sind die Ausleger wieder verschiedener Ansicht darüber, worin die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott bestehe. Nach einigen Auslegern soll dieselbe in der dem Menschen übertragenen Herrscherwürde, nach Anderen in der vernünftigen, freien und unsterblichen Seele bestehen. Nach Chrysostomus soll Gott mit Rücksicht auf die Herrschaft von dem Bilde und nicht mit Rücksicht auf etwas Anderes sprechen. Siehe homil. VIII, Nr. 3 in Gen., wo er schreibt : *κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησὶν, οὐ καθ' ἕτερόν τι· καὶ γὰρ πάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἄρχοντα τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν ὁ θεὸς, καὶ οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐστι τούτου μεῖζον, ἀλλὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τὴν τούτου τυγχάνει.* Die Annahme, dafs von der Form des Bildes die Rede sei, fügt Chrysostomus Nr. 4 hinzu, enthält etwas Absurdes, weil dann Gott Mann und Weib sein müfste. Dafs das göttliche Ebenbild des Menschen in der Herrscherwürde bestehe, entnimmt Chrysostomus aus den folgenden Worten : „dafs er herrsche über die Vögel des Himmels u. s. w.“ — In demselben Sinne bemerkt Ephräm, der Syrer, in seiner *Erklärung* (ܦܘܫܩܐ) der Genesis zu den Worten : „lafst uns einen Menschen machen

---

(2) A. a. O. schreibt Theodoret : *„φασὶ γὰρ πρὸς ἑαυτὸν εἰρηκέναι τὸν τῶν ὅλων θεὸν τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον, κατά τινα μίμησιν τῶν τὰς μεγάλας πεπιστευμένων ἀρχάς· καὶ γὰρ ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ πληθυντικῶς εἰώθασι λέγειν τὸ κελεύομεν, καὶ γράφομεν, καὶ προστάττομεν, καὶ ὅσα τοιαῦτα. καὶ οὐ συνεῖδον οἱ παραπλῆγες, ὡς ἑνικῶς τὰ πλεῖστα ὁ τῶν ὅλων λέγει θεός.“*

nach unserem Bilde“ : ܒܫܘܠܛܢܐ ܗܘ ܗܟܝܠ ܕܢܣܒ ܐܕܡ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܥܠ ܟܠ ܕܒܗ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܐ ܕܡܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܥܠ ܥܠܝܐ ܘܥܠ ܬܚܬܝܐ ܡܫܠܛ ܗܘܐ *Er* (*der Mensch*) *besitzt so in der Macht* (*Herrschaft*), *welche er über die Erde und über Alles, was auf derselben sich findet, das Bild Gottes, welcher über die oberen und unteren* (*Geschöpfe*) *herrscht.* Diodorus antwortet auf die Frage, in welcher Weise der Mensch ein Bild Gottes sei : *κατὰ τὸ ἀρχικὸν, κατὰ τὸ ἐξουσιαστικόν.* Derselbe entnimmt diesen Sinn aus den Worten : „und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über die Thiere der Erde.“ Hierauf fügt er hinzu : *ὥσπερ οὖν ὁ ϑεὸς τῶν ὅλων οὕτω καὶ ὁ ἄνϑρωπος τῶν ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύει.* Origenes sagt bei Theodoret quaest. in Gen. 20 : „Wer aber jenes sagt, dafs das : *nach dem Bilde* nicht im Körper, sondern in der vernünftigen Seele (*ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ*) bestehe, statuirt ein nicht zu verachtendes Dogma und umfafst das, was deren Vermögen (*δυνάμεις*) sind. Denn was im Menschen das Vermögen zu erkennen, zu urtheilen, gut zu handeln, zu thun, was recht ist, und, damit ich es auf einmal sage, die Bewirkerin jedes Guten ist, ist von Gott nach seinem Bilde erschaffen.“ Theophilus ad Autolicum lib. II, Nr. 18 findet in jenen Worten die hohe Würde des Menschen (*τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνϑρώπου*) bezeichnet, indem der Weltschöpfer bei der Erschaffung des Menschen gleichsam eine Hülfe (den *λόγος* und die *σοφία*) bedürfe.

Dafs das Ebenbild des Menschen nicht in seinem körperlichen Theile bestehen kann, sondern in seinem Geiste liegen mufs, kann nicht zweifelhaft sein, da Gott, wenn auch bisweilen dem Menschen in körperlicher Gestalt erscheinend, seinem Wesen nach unkörperlich und ein geistiges Wesen ist. Dem Geiste nach ist der Mensch dann nur ein Ebenbild, insofern er wie Gott geistige Kräfte, Verstand, Vernunft und Freiheit besitzt und durch mora-

lische Eigenschaften, durch Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit seinem Urbilde ähnlich ist. Dafs der Mensch hierin Gott ähnlich sein soll, lehrt auch Paulus Ephes. 4, 24; Koloss. 3, 10. Weil der Mensch mit gottähnlichen Kräften ausgerüstet ist, so besitzt er auch eine Herrschaft über die vernünftigen Thiere und die Erde und kann sie nach seinem Willen und Nutzen gebrauchen. Es ist daher unzulässig, das Ebenbild des Menschen mit Gott nur in seine Herrschaft über die Thiere und irdischen Geschöpfe zu setzen. Dadurch, dafs der Mensch als geistiges Ebenbild mit hohen geistigen Kräften ausgerüstet ist, kann derselbe auch nur Stellvertreter Gottes auf Erden sein und sie nebst den darauf lebenden Geschöpfen beherrschen. Dafs diese Herrschergewalt vor dem Sündenfalle eine weit gröfsere war als nach demselben, lehrt selbst die Offenbarung.

IV.

Ueber die

Anrufung des Namens Jehova.

1 Mos. 4, 26.

Diese Stelle, worin nach unserer Auffassung von der Einführung einer gemeinsamen feierlichen Gottesverehrung die Rede ist, wird von den Auslegern und Uebersetzern verschieden erklärt und übersetzt. Nachdem berichtet worden, dafs dem Seth, dem dritten Sohne Adams, ein Sohn geboren sei und derselbe den Namen *Enosch* (אֱנוֹשׁ) erhalten habe, wird hinzugefügt : אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה. Gewöhnlich übersetzt man diese Worte : *Damals fing man an, den Namen Jehovas anzurufen*, oder wie Dereser : *sich nach dem Namen Jehovas zu nennen*, oder : *im Namen Jehovas zu reden*, s. v. a. den Namen Jehovas zu verkündigen, vgl. 1 Mos. 12, 8; 13, 4; 21, 23; 26, 25; Ps. 74, 6. Der alexandrinische Uebersetzer giebt jene Worte wieder : *οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, und er (Seth) hoffte, den Namen des Herrn Gottes anzurufen;* der Syr. : ܗܘ ܫܪܝ ܠܡܩܪܐ ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ *damals fing er (Seth) an, den Namen des Herrn anzurufen;* der heil. Hieron. : *iste coepit invocare nomen Domini;* Saadia : حِينَئِذٍ ٱبْتُدِئَ بِٱلدُّعَآءِ بِٱسْمِ ٱللَّهِ *Damals fing man an, den Namen Gottes anzurufen.* Andere, wie Pseudojonathan, Raschi z. d. St., Kimchi lib. radd., Maimonides in Aboda sacra I, Gadalias in Schalsch. hakk. p. 92, Seldenus de diis syris Prolegom. p. 27, Ursinus Miscell. p. 258, welche der Meinung sind, dafs hier von der Entstehung des Götzendienstes die Rede sei : *damals entweihte man durch Anrufen den Namen Jehovas.* In diesem Sinne

übersetzen Onkelos: בְּכֵן בְּיוֹמוֹהִי חָלוּ בְנֵי־אֱנָשָׁא מִלְּצַלָּאָה בִּשְׁמָא דַיְיָ *damals in seinen (Seths) Tagen entweihten die Söhne der Menschen (Kains Nachkommen) durch Anrufen den Namen Jehovas;* Jonathan ben Uziel: הוּא דָרָא דְּבְיוֹמוֹהִי שָׁרִיאוּ לְמִטְעֵי וְעַבְדוּ לְהוֹן טַעֲנָן וּמְכַנְּיָן לְטַעֲנָחֲדוֹן בִּשּׁוּם מֵימְרָא דַיְיָ *Dieses (war) das Zeitalter, in dessen Tagen man anfing zu irren, und man sich Götzenbilder machte und seine Götzenbilder nach dem Namen des Wortes Jehovas nannte.*

Man ersieht aus diesen Uebersetzungen, dafs הוּחַל und לִקְרֹא בְּשֵׁם in verschiedener Bedeutung gefafst worden sind. Was zuerst הוּחַל betrifft, so kann es von יָחַל oder חָלַל abgeleitet werden. Das in Kal ungebräuchliche יָחַל bezeichnet in Niphal נוֹחַל *abwarten* (1 Mos. 8, 12; 1 Sam. 13, 8), in Piel יִחֵל *warten, harren* und transit. *hoffen lassen,* in Hiphil הוֹחִיל *harren, warten, abwarten* und das Verbum חָלַל, arab. خَلَّ I. V. *durchbohren,* und intrans. *durchbohrt, verwundet sein* (Ps. 109, 22), *auflösen, eröffnen, zerreifsen* (خَلَّ), in Piel 1) *verwunden,* 2) *auflösen, zerreifsen,* 3) *eröffnen* und 4) *entweihen, profaniren* (3 Mos. 19, 8; 21, 9 ff.; Mal. 2, 11; 2 Mos. 31, 14), den Namen Gottes (2 Mos. 19, 22; Mal. 1, 12), in Hiphil הֵחֵל 1) *erlösen, befreien,* 2) das Wort *brechen* (4 Mos. 30, 3), 3) wie Piel *entweihen* (Ezech. 39, 7), 4) *eröffnen, beginnen, anfangen,* meistens mit dem Infinitiv mit und ohne ל (1 Mos. 10, 8; 5 Mos. 2, 24. 25. 31; 1 Sam. 3, 12; 1 Mos. 9, 20), daher in Hophal *angefangen werden.* Da nach den angeführten Stellen הוּחַל sowohl *entweiht werden* als *angefangen werden* bedeuten kann, so mufs aus dem Zusammenhange entnommen werden, welche Bedeutung es an unserer Stelle hat. Da הוּחַל hier mit ל vor dem Infinitiv construirt wird und dasselbe in der Bedeutung *anfangen* öfters ל mit dem Infinitiv bei sich hat, und diese Bedeutung auch zu dem Zusammenhange pafst, so ist es nicht zweifelhaft, dafs diese Bezeichnung, welche sich auch bei mehreren alten Uebersetzern findet, an unserer Stelle die richtige ist.

Was ferner die Worte : קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה anlangt, so lassen die Stellen 1 Mos. 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25, worin diese Phrase vorkommt, keinen Zweifel darüber, dafs sie von einer feierlichen Gottesverehrung gebraucht wird, wie auch aus Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4; Jer. 10, 25 erhellt, vgl. Ps. 80, 19; Zeph. 3, 9; Joel 3, 5; Apstgsch. 2, 21; Röm. 10, 13 u. a. Auf die Verehrung Jehovas bei den Sethiten weiset auch der Verfasser 1 Mos. 7, 2. 8; 8, 20. 21 hin. Es kann daher der Sinn der Phrase nicht sein : „man begann, sich nach dem Namen Jehovas zu nennen", im Gegensatze zu den canaanitischen Menschenkindern (Clericus, Ilgen, Michaelis). Der Verfasser will durch diese Phrase den Zeitpunkt angeben, wann man angefangen habe, den einen wahren Gott *öffentlich* und *feierlich* zu verehren in Wort und Handlung, d. i. in Gebet, Lob, Preis, Dank und Opfer (Delitzsch). Der Fromme, der sich als Ebenbild Gottes erkennt und überzeugt ist, dafs seine geistigen Gaben und Eigenschaften ein Geschenk Gottes sind und selbst sein irdisches Glück hauptsächlich von der göttlichen Gnade und dem göttlichen Beistande abhängt, findet sich aufgefordert, Gott für alles Gute zu danken und zu preisen und dieses auch öffentlich zu erkennen zu geben. Es ist demnach hier von einem feierlichen gemeinsamen und geordneten Gottesdienste oder einem Gemeinde-Gottesdienste die Rede, welcher mit Enosch anfing. Wie bei den Kainiten die Erbauung einer Stadt der Anfang eines Weltreiches war, so war der feierliche Gottesdienst der Sethiten der Anfang des Gottesreiches. In diesem Sinne verstehen unsere Stelle auch Franzius, Schol. sacrif. disp. 2, §. 119, Gerhard, T. b. lib. de Min. Eccles. p. 22 und T. 5 de ecclesia p. 86 a., Rosenmüller, Schol. a. h. l. : „dicit igitur tunc cultum dei publicum, vel certos ritus deum colendi institutos esse." Pfeiffer, dub. vex. cent. 1, loc. 17, C. Fr. Keil, biblischer Commentar über das A. T., 1. Theil, die Bücher Moses, Leipz. 1861.

Die Angabe eines feierlichen Gottesdienstes in der Gemeinde setzt aber die Verehrung des einen wahren Gottes in den Privathäusern voraus. Denn die wahre Religion ist dem Verfasser der Genesis offenbar die primitive, und um den Glauben an dieselbe (5, 22; 6, 9) oder um das Abfallen (6, 5) von ihr dreht sich die ganze Geschichte der kommenden Geschlechter. — Aus dieser feierlichen gemeinsamen Gottesverehrung, welche auf die Erhaltung, Förderung und Belebung eines frommen Sinnes einen mächtigen Einfluſs ausübt, erklärt sich auch, daſs bei den Nachkommen Seths Frömmigkeit und Tugend sich erhielten und dieselben mit ihrem vollen Namen Söhne (Kinder) Gottes benannt wurden. Es scheint die Angabe, daſs man nach der Geburt des Enosch angefangen habe, den Namen Jehovas, des einen wahren Gottes, anzurufen, eine Beziehung auf diesen Namen zu haben. אֱנוֹשׁ von אָנַשׁ *schwach, hinfällig, krank sein*, Jer. 17, 9, in Niph. 2 Sam. 12, 15, bezeichnet den Menschen als einen schwachen, hinfälligen, kranken. Spricht sich in diesem Namen das Gefühl und die Erkenntniſs der Ohnmacht, Hinfälligkeit und Sterblichkeit aus, so trieb derselbe zum Anrufen des Namens Jehovas und zum Gebete um göttlichen Beistand und zum Dank und Preise der göttlichen Wohlthaten an. Dafür, daſs אֱנוֹשׁ den Menschen als einen schwachen und hinfälligen bezeichnet, sprechen Ps. 8, 5; 90, 3; 103, 15 u. a. Die Bedeutung: der *Männliche* (Fürst, concord. bibll.) oder *Sproſs, Sprößling* von אֱנָשׁ = נָשָׁא *wachsen, sprossen*, daher נֶשֶׁא *Sproſs*, נָשִׁיא *Jüngling* (Fürst, Handb.) ist uns nicht so wahrscheinlich, weil א zur Wurzel zu gehören scheint und sich auch in den Dialecten findet, vgl. אִישׁ, אֱנָשִׁים, אֱנָשָׁא, אֱנָס.

Der Grund, warum den Namen Jehovas anrufen so viel ist als Gott selbst verehren, anbeten, liegt darin, daſs die Gottesnamen Gott in seiner Wesenheit, יְהוָה der *Seiende*,

und in seinen Eigenschaften, אֱלֹהִים der *Allmächtige*, אֵל der *Mächtige, Starke* bezeichnen.

Die Erklärung des Onkelos, Pseudojonathan und mehrerer jüdischen Ausleger ist, da חוּל mit ל nie *entweihen* heifst, ohne Zweifel aus der Meinung der Juden hervorgegangen, dafs der heilige Gottesname יְהוָה nicht ausgesprochen werden dürfe. Derjenige nun, welcher diesen Namen aussprach, wurde für einen Entweiher und Schänder des heiligsten Gottesnamens gehalten. Dafs diese Ansicht eine falsche ist und aus Mifsverständnifs derjenigen Stellen, in welchen verboten wird, den heil. Gottesnamen nicht zu mifsbrauchen, hervorgegangen ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Dieses kann um so weniger bezweifelt werden, da Gott nach 1 Mos. 21, 33; 5 Mos. 6, 4; 2 Mos. 3, 14 mit dem Namen יְהוָה genannt sein will. Durch diesen Gottesnamen, welcher Gott als den Ewigseienden, Unveränderlichen und Einen bezeichnet, sollte Israel bei dem Glauben an *einen* Gott erhalten werden. Vgl. unsere Abhandlung über den Gottesnamen יְהוָה im III. Bd. unserer „Beiträge“, §. 3, S. 69 ff.

V.

Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen.

Eine exegetisch-kritische und historische Abhandlung
über 1 Mos. 6, 1—4.

§. 1.

Es giebt kaum eine Stelle in den Schriften des A. T., welche in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit der Ausleger der heil. Schrift so sehr auf sich gelenkt hat, als die bezeichnete. Mehrere namhafte Gelehrte haben gröfsere Abhandlungen über dieselbe geschrieben und den Sinn, welchen sie in derselben fanden, ausführlich zu begründen gesucht (1). Sie sind aber zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt. Eine Verschiedenheit der Ergebnisse findet

---

(1) Die wichtigeren neueren Abhandlungen und Monographien sind: „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen" von Prof. Dr. C. F. Keil. Eine exegetische Untersuchung über Gen. VI, 1—4 in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. F. Guerike, 16. Jahrgang 1855, 2. Quartalheft, Leipzig und Frankfurt, S. 220—256; — „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen". Eine theologische Untersuchung zur exegetischen, historischen, dogmatischen und praktischen Würdigung des biblischen Berichtes Gen. 6, 1—4, von J. H. Kurtz, Berlin 1857; — „Die Söhne Gottes und die Töchter der Menschen" (von Hengstenb.). Evangel. Kirchenzeitung, Berlin 1858, Bd. LXII, fünftes Heft, Nr. 35 und 36, Fortsetzung 399—401 und Nr. 36, 407—415 und Nr. 37, 415—422. „Die Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern und die Riesen, die gewaltigen von der Urzeit der berühmten Männer, Gen. 6, 1—4" in der Zeitschrift „der Katholik" für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben, Mainz 1859, 39. Jahrg., Neue Folge, erster Jahrg. XXII, S. 337 ff.; zweiter Artikel, 39. Jahrg., S. 443—459; dritter Artikel Nr. XL, S. 591—597; vierter und letzter Artikel III, Nr. LII,

sich selbst in einem wichtigen Punkte unter den Auslegern, welche die Genesis für historisch wahr, d. i. für eine Schrift halten, worin nur wahre Thatsachen und Offenbarungen und nicht eine ausgeschmückte Tradition oder theilweise Sagen und Mythen mitgetheilt werden. Da diese Stelle wirklich in mancher Rücksicht und selbst für die dogmatische Lehre von den Engeln von nicht geringer Wichtigkeit ist und selbst die gläubigen Schriftausleger

---

S. 739—754; — „Die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 1—4, und die sündigenden Engel in 2 Petr. 2, 4. 5 und Juda V. 6. 7.“ Eine Streitschrift gegen Herrn Dr. Hengstenberg von Joh. Heinr. Kurtz, Mitau 1858. (Vgl. die Gegenbemerkungen über diese Schrift von Str. in der allgemein kritischen Bibliographie V, S. 289 ff. der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche von A. G. Rudelbach, 22. Jahrg., zweites Quartalheft, Leipz. 1861.) — Diese Streitschrift von Kurtz handelt 1) von der Wichtigkeit des Streites über Gen. 6, 1—4, 2) von der Kirchlichkeit der Engeldeutung und 3) darüber, ob das neue Testament Zeugnisse *gegen* die Engeldeutung darbiete, 4) ob das neue Testament Zeugnisse *für* die Engeldeutung darbiete, a) die Priorität des Judasbriefes, b) die Petrusstelle, c) die Judasstelle. 5) Von den Wurzeln der Engeldeutung im alten Testament, a) die Sethiten und die Kainiten . . ., b) die Söhne Gottes und die Töchter der Menschen, c) die Ankündigung des Gerichtes, d) die Heroen der Urzeit. Kurtz schliefst seine Abhandlung mit den Worten: „Es hat sich gezeigt, dafs auch Hengstenberg's vielversprechender Entwurzelungsversuch vollständig (?) mifslungen ist. Es hat sich gezeigt, dafs Grammatik (?) und Lexicon (?), Zusammenhang (?) und Sprachgebrauch (?) nur eine Deutung von Genes. 6, 1—4 zulassen, nämlich die von den Engeln (?), und es eitel Selbsttäuschung ist, wenn man sich einbildet, zwischen diesen Grofsmächten der Exegese und dem Papstthum traditionell dogmatischen Vorurtheils (?) noch ein Concordat zu Gunsten der Sethitendeutung abschliefsen zu können.“

Der Grund, warum wir diese Stelle der Genesis von Neuem ausführlich erörtern und den Sinn, den wir darin finden, zu erforschen suchen, liegt einestheils darin, dafs die Ausleger selbst über den wichtigsten Punkt derselben sich noch nicht geeinigt haben, und anderentheils darin, dafs selbst diejenigen Ausleger, welche im Wesentlichen mit uns übereinstimmen, nach unserer Ueberzeugung doch Mehreres nicht genügend erörtert und begründet und die abweichenden Erklärungen nicht in allen Punkten als unbegründet nachgewiesen haben.

sich über den Hauptinhalt noch nicht geeinigt haben, so sind wir dadurch öfters angetrieben worden, dieselbe exegetisch-kritisch zu erforschen und die verschiedenen Erklärungen und die dafür angeführten Gründe zu prüfen und das wahr Erkannte urtheilsfähigen Männern zur Prüfung vorzulegen. Wir sind uns bewufst, dafs wir nur die Wahrheit gesucht und die uns zu Gebote stehenden Mittel bei der Erforschung des Sinnes angewendet haben. Bevor wir aber auf die Sache näher eingehen und den Text exegetisch-kritisch und historisch zu erklären suchen, wollen wir den Grundtext, so wie die alten Uebersetzungen anführen und denselben eine deutsche Uebersetzung beifügen : וַיְהִי כִּי־הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם : וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ : וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה : הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הַמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם :

1. *Und es geschah, als die Menschen anfingen sich zu vermehren auf der Erde* (eigentl. : *dem Antlitze der Erde*), *und ihnen Töchter geboren wurden,* 2. *da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dafs sie schön seien und nahmen sich Weiber von allen, die ihnen gefielen.* — 3. *Da sprach Jehova : mein Geist soll nicht ewiglich walten* (Gesen. : *erniedrigt werden*, Meier : *sich erniedrigen*, Mehrere : *streiten*) *im Menschen, weil er ja* (Viele : *der bei ihrer Verirrung*, oder : *wegen ihres Irrens, da er*) *Fleisch ist; und seine Tage sollen sein 120 Jahre.* — 4. *Es waren Riesen auf der Erde in diesen Tagen und auch nachher, als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen, wurden sie ihnen geboren; es sind die Helden, welche von Alters her Männer des Ruhms* (eigentl. : *des Namens*, d. i. *berühmt*) *waren.* Der Targum des Onkelos : וַהֲוָה כַּד־שָׁרִיאוּ בְנֵי־אֱנָשָׁא לְמִסְגֵּי עַל־אַפֵּי אַרְעָא וּבְנָתָא אִתְיְלִידָא לְהוֹן : וַחֲזוֹ בְנֵי־רַבְרְבַיָּא יַת־בְּנָת אֱנָשָׁא אֲרֵי שַׁפִּירָן אִנּוּן וּנְסִיבוּ לְהוֹן נָשִׁין מִכֹּל דִּי אִתְרָעִיאוּ : וַאֲמַר יְיָ לָא־יִתְקַיֵּם דָּרָא־

בִּישָׁא הֲדֵין קֳדָמַי לְעָלַם בְּדִיל דְּאִנּוּן בִּשְׂרָא וְעוֹבָדֵיהוֹן בִּישַׁיָּא אַרְכָּא
יְהִיב לְהוֹן מְאָה וְעֶשְׂרִין־שְׁנִין אִם־יְתוּבוּן : גִּבָּרַיָּא הֲווֹ בְּאַרְעָא בְּיוֹמַיָּא
הָאִנּוּן וְאַף בָּתַר־כֵּן דִּי עָיְלוּן בְּנֵי רַבְרְבַיָּא לִבְנָת אֱנָשָׁא וְיָלְדָן מִנְּהוֹן אִנּוּן
גִּבָּרַיָּא דִּמְעַלְמָא אֱנָשִׁין דִּשְׁמָא : *Und es geschah als die Söhne der Menschen angefangen hatten, sich auf der Oberfläche der Erde zu vermehren und ihnen Töchter geboren wurden, — da sahen die Söhne der Groſsen (Fürsten) die Töchter der Menschen, daſs sie schön waren und sie nahmen sich Weiber von allen, die ihnen gefielen. — Und es (da) sprach der Herr (Jehova) : nicht soll (wird) bleiben dieses böse Geschlecht vor mir ewiglich, weil es Fleisch ist und seine Werke böse; es wird ihm eine Länge (Lebensdauer) von 120 Jahren gewährt, wenn es sich bekehren will. Helden waren in diesen Tagen auf der Erde und auch nachher, als die Söhne der Groſsen (Fürsten) zu den Töchtern der Menschen gekommen waren, wurden von ihnen (Kindern) gezeugt : es sind die Helden von Alters her, Männer des Ruhms* (eig. : *Namens*).

Der Syr. : ܘܗܘܐ ܟܕ ܫܪܝ ܐܢܫܐ ܠܡܣܓܐ ܥܠ ܐܦܐ ܕܐܪܥܐ ܘܒܢܬ ܠܗܘܢ ܝܠܕܘ
ܠܗܘܢ ܒܢܝ ܐܠܗܐ ܚܙܘ ܠܒܢܬ ܐܢܫܐ ܕܫܦܝܪܢ ܗܢ ܘܢܣܒܘ ܠܗܘܢ ܠܢܫܐ ܡܢ ܟܠ
ܗܢ ܕܒܚܪܘ ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܐ ܢܬܪ ܪܘܚܝ ܒܐܢܫܐ ܠܥܠܡ ܒܕܝܠ ܕܗܘ ܒܣܪ ܘܗܘܬ
ܝܘܡܘܗܝ ܡܐܬ ܘܥܣܪܝܢ ܫܢܝܢ ܐܢ ܢܬܒ ܢܬܒ ܘܓܒܪܐ ܗܘܘ ܒܐܪܥܐ ܒܝܘܡܝܐ
ܗܢܘܢ ܘܐܦ ܒܬܪ ܗܝ ܕܥܠܘ ܒܢܝ ܐܠܗܐ ܠܒܢܬ ܐܢܫܐ ܘܝܠܕܘ ܠܗܘܢ ܓܒܪܐ
ܗܢܘܢ ܓܒܪܐ ܕܡܢ ܥܠܡ ܐܢܫܐ ܫܡܗܝܢ ׃ *Und es geschah, als die Menschensöhne anfingen, sich auf der Oberfläche der Erde zu vermehren und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, daſs sie schön waren, und sie nahmen sie sich zu Weibern von allen, welche sie ausgewählt hatten. Und es sprach der Herr : nicht soll (wird) wohnen mein Geist im Menschen ewiglich, weil er Fleisch ist : und es werden seine Tage hundertzwanzig Jahre sein. Und es waren Helden (Giganten) auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher : weil die*

Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen und ihnen Helden geboren wurden, Helden der Namen (berühmte Helden). Hieron. (Vulg.) : *Cumque coepissent homines multiplicari super terram, et filias procreassent, videntes filii dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant. Dixitque deus : non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est; eruntque dies illius centum viginti annorum. Gigantes autem erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii dei ad filias hvminum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.* Der Alex. (LXX) : *Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γένεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ θυγατέρες ἐγεννήθησαν* (Manuscrip. Alex. : *ἐγενήθησαν*) *αὐτοῖς. Ἰδόντες* (Complut. : *εἰδότες*) *δὲ υἱοὶ* (Compl. : *οἱ υἱοὶ*, Manuscr. Alex. : *οἱ ἄγγελοι* [2]) *τοῦ θεοῦ* (Aquila : *υἱοὶ τῶν θεῶν*, Symmach. : *οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων*) *τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο. Καὶ εἶπε κύριος ὁ θεὸς, οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας· ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν, ἑκατὸν εἴκοσιν ἔτη. Οἱ δὲ γίγαντες* (Aq. : *οἱ ἐπιπίπτοντες, οἱ βίαιοι*, Symmachus : *οἱ δυσίατοι, βίαιοι*) *ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις· καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοι τοῦ*

(2) Außerdem giebt es noch drei jüngere Codices der LXX, welche, wie Philo (de Gigant.), in V. 2 für בְּנֵי הָאֱלֹהִים *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* haben. In V. 4 haben aber alle Codd. ohne irgend eine Variante *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, wie alle übrigen Codd. und der Cod. Vatic. V. 2. Die Lesart *ἄγγελοι* ist daher ohne Zweifel später durch einen Interpolator in den Text der LXX gekommen. Es hat dieser aber vergessen, die Aenderung in V. 4 vorzunehmen. Gegen die Ursprünglichkeit der Lesart *ἄγγελοι* spricht auch die grofse Verbreitung der Sage über die Vermischung der Engel mit den Weibern. Hätte ursprünglich *ἄγγελοι* statt *υἱοὶ* im Texte der LXX gestanden, so hätte diese Lesart nicht ganz verschwinden können.

θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐγεννῶσαν (Compl. : *ἐγέννησαν*) *αὐτοῖς·* (Manusc. Alex. : *ἑαυτοῖς*, wie auch ed. Compl.) *ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.* Der arab. Uebersetzer Saadia Hag-Gaon : وَلَمَّا ٱبْتَدَاءَ ٱلنَّاسُ أَنْ يَكْثُرُوا عَلَى وَجْهِ ٱلْأَرْضِ وَوُلِدَ لَهُم بَنَاتٌ ۞ رَأَى بَنُو ٱلْأَشْرَافِ بَنَاتَ ٱلْعَامَّةِ حَسَانًا فَٱتَّخَذُوا لَهُم نِسَآءً مِنْ جَمِيعِ مَنِ ٱخْتَارُوهُ ۞ فَقَالَ ٱللَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ لَا تَحِلُّ رُوحِي عَلَى هَؤُلَاءِ ٱلنَّاسِ أَبَدًا لِأَنَّهُمْ بَشَرِيُّونَ وَيَكُونَ ٱلْمَهْلُ مِنِّي لَهُمْ مِائَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً ۞ وَكَانَ عَلَى ٱلْأَرْضِ جَنَابِرَةٌ فِي تِلْكَ ٱلْأَيَّامِ وَمِنْ بَعْدِهَا لِأَنَّ بَنِي ٱلْوَهِيم دَخَلُوا عَلَى بَنَاتِ قَايِينَ فَوَلَدْنَ لَهُمْ جَنَابِرَةً دَهْرِيِّينَ جَبَابِرَةً مَذْكُورِينَ ۞

Und als die Menschen anfingen auf der Oberfläche der Erde sich zu vermehren und ihnen Töchter geboren wurden, sahen die Söhne der Edlen (Vornehme, Fürsten) die Töchter des Volkes, dafs sie schön waren und sie nahmen sich Weiber von allen, welche sie ausgewählt hatten. Und Gott sprach dann : nicht soll wohnen mein Geist in diesen Menschen ewiglich, weil sie Fleisch sind, und es wird sein ein Vorzug (Zeitraum), welchen ich ihnen gewähre, von 120 Jahren. Und es waren auf der Erde Giganten (Riesen) in jenen Tagen und nach denselben; weil die Söhne Elohim (Gottes) zu den Töchtern Kains kamen und sie ihnen ewige Giganten, berühmte Giganten geboren.

Geschichte der Erklärungen von Gen. 6, 1—4.

§. 2.

So leicht verständlich diese Stelle auch beim ersten Blick zu sein scheint, so enthält sie doch einige Ausdrücke,

welche nicht blofs die älteren und neueren Ausleger, sondern auch die Kirchenväter verschieden erklären. Hauptsächlich sind es die Worte : בְּנֵי הָאֱלֹהִים (*Söhne Gottes*) und בְּנוֹת הָאָדָם (*Töchter der Menschen*), dann die eheliche Verbindung beider mit einander und die nach vielen Auslegern aus dieser Ehe hervorgegangenen נְפִילִים (*Riesen*), und die גִּבּוֹרִים, worüber wir bei den Kirchenvätern und den christlichen und jüdischen Auslegern eine verschiedene Erklärung finden. Von geringerer Wichtigkeit sind einige andere verschieden erklärte Ausdrücke, wie רוּחַ יָדוֹן und בְּשַׁגַּם. In Betreff der Gottessöhne besteht die Verschiedenheit darin, dafs mehrere ältere Kirchenväter und viele Ausleger, insbesondere mehrere neuere, darunter *Engel*, dagegen mehrere andere, insbesondere spätere Kirchenväter und christliche und jüdische Ausleger *Nachkommen Seths* oder doch *fromme Gottesverehrer* und Mitglieder des frommen Geschlechtes verstehen, welche sich mit den Menschentöchtern, durch deren Schönheit sie angezogen wurden, fleischlich vermischt und mit denselben Riesen und Helden, grofse und starke Menschen, gezeugt haben. Bei denjenigen Auslegern, welche unter den *Gottessöhnen* Engel verstehen, besteht wieder darüber eine verschiedene Ansicht, ob darunter gefallene Engel, Dämonen, oder gute Engel, welche erst durch sinnliche Begierden und fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern zum Falle gekommen und ihren glücklichen Zustand verloren haben, zu verstehen seien. Diejenigen Ausleger, welche unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים *gute Engel* verstehen, halten diese fleischliche Vermischung mit den בְּנוֹת הָאָדָם für einen *zweiten* Sündenfall der Engel. Denn dafs vor dem Falle dieser Engel schon andere gefallen waren, beweisen die Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschenpaares und andere Stellen der heil. Schrift. War der eigentliche Verführer der beiden Stammältern des Menschengeschlechts der Teufel oder ein böser Engel, so kann die Ursache des Falles dieses Engels nicht eine fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern gewesen sein.

Dafs die schon bei Philo de Gigant. und bei Joseph. lib. I Ant. vorkommende Meinung, nach welcher an unserer Stelle von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit Menschentöchtern die Rede sei, in den ersten Jahrhunderten des Christenthums sehr verbreitet gewesen ist, beweisen zahlreiche Stellen bei den älteren Kirchenvätern. Unter diesen waren dieser Meinung zugethan Justinus Martyr, Apolog. II, Nr. 5 (*οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες, τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν, καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἱ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαιμόνες*), Athanagoras (legat. pro Christianis Nr. 24 sq.), Clemens von Alexandrien (paedag. III, 2, Stromat. V, 1, §. 10, VII, 7, III, 7 eclog. proph. 808 ed. Sylb.), Tertullian, Tatian (orat. contra Graecos c. 12), Minucius Felix, Cyprian (de discipl. et hab. mulier. c. 11), der Verfasser der Schrift : „de singularite clericorum, novimus et angelos cum feminis cecidisse; Testam. XII Patriarcharum" (Test. Rub. §. 5, vgl. Fabricii cod. pseudepigr. V, T. I, p. 161 sqq. und Hoffmann, Buch Henoch II, S. 912 ff.), Methodius (de resurrectione, bei Epiphanius haeres. 64), Lactantius (Instit. divin. II, 15), Eusebius von Cäsarea, Anatolius, Bischof von Laodicea, im Canon Paschal. bei Euseb. histor. eccles. VII, 32, §. 8, Ambrosius, Sulpitius Severus († 420), histor. sacr. lib. I, Theognostus bei Photius, wahrscheinlich auch Irenäus, lib. IV cont. haeres. c. 16 (30), §. 2, wo er von einer Gesandtschaft des Henoch an die Engel spricht, welche nach ihrem Falle auf die Erde zum Gerichte verstofsen worden sind. Unter den späteren christlichen Schriftstellern und Auslegern sind dieser Meinung zugethan der holländische Philologe Drusius, Bangius (coel. Orient. exerc. p. 30, 93), Dorscheus (Pentad. auct. disput. I), Franzius (Schol. sacr. disput. VIII, §. 49 sq.), Hottinger (Enned. disput. I), Dreschler (Einl. in die Genesis, S. 91 f.), M. Baumgarten (Comment. z. Pent.), Chr. v. Hofmann (Weiss. u. Erfüll. I, S: 88 ff. und Schriftbeweis I, S. 374 ff., erste Aufl. 1852,

zweite Aufl. 1857), Joh. Richers (die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte, Leipz. 1854, S. 384 ff.), Stier (Brief Judä, S. 112 ff.), Dietlein (Commentar zum 12. Briefe Petri, S. 149 ff.), Gesenius (Lexic.), W. Neumann, Maurer (Comment.), v. Bohlen (Comment. über Genes.), Nägelsbach, W. F. Gafs, Huther, Zezschwitz, G. L. Hahn, Tuch (Commentar über die Genesis), C. J. Nitzsch, Fr. Bleek, Fr. G. Oettinger, J. H. Kurtz (in den oben angeführten beiden Abhandlungen und in der Geschichte des A. B. I, S. 76 ff.), Aug. Knobel (die Genesis erklärt, Leipz. 1852 und 2. Ausg. 1862), Fr. Delitzsch (Commentar über die Genesis, dritte durchaus umgearbeitete Ausgabe, Leipz. 1860), Dillmann (das Buch Henoch, aus dem Aethiopischen übersetzt und erklärt, Leipz. 1855, S. XXVI). Hupfeld (Ps. 29, 1). Wir ersehen aus diesem Verzeichnifs, dafs die Meinung, wonach Gen. 6, 1—4 von den Ehen der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, selbst unter den Kirchenvätern sehr verbreitet gewesen ist, und dafs dieselbe in jüngster Zeit unter den protestantischen Auslegern und Gelehrten viele Vertheidiger gefunden hat. Nach v. Hofmann soll die Engeldeutung „jetzt schon für allgemein anerkannt gelten"; nach Delitzsch sind die exegetischen und heilsgeschichtlichen Erörterungen über diesen Gegenstand *entscheidend* und *abschliefsend*; und nach Kurtz kann man „nur mit einer Stirn von Eisen und Stahl heute noch behaupten wollen, dafs diese Auslegung in den Worten von Gen. 6, 1—4 keinen Grund und Boden habe." Nach demselben ist die Engeldeutung, welche nach Hengstb. ein mythisches Element in die älteste Offenbarungsurkunde bringt, tiefer, reicher, voller, umfassender an Lehre, Mahnung und Warnung für Mit- und Nachwelt, bedeutungsvoller für die Heilsgeschichte, für das Verständnifs und Beurtheilung des Heidenthums, für die Beziehungen und Gegensätze zwischen Menschen- und Engelwelt, für die Stellung des weiblichen Geschlechtes,

die Wege und Gerichte Gottes. Nach Hengstb. ist aber diese Auslegung alexandrinisch, gnostisch, kabbalistisch, muhammedanisch.

Da es manchen unserer Leser von Interesse sein wird, einige der wichtigeren Stellen aus den Kirchenvätern näher zu kennen, so wollen wir die eine und andere Stelle aus denselben wörtlich anführen. Justinus schreibt Apoc. II pro Christianis §. 5 : „Nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen, das Irdische dem Menschen unterworfen, die himmlischen Körper, die er ebenfalls der Menschen wegen gemacht hat, zur Hervorbringung der Früchte und zum Wechsel der Zeit angeordnet und dieses göttliche Gesetz befestigt hatte, so übergab er den Engeln, die er zu diesem Amte bestimmte, die Sorge für die Menschen und alle Geschöpfe der Erde. Aber die Engel übertraten ihr Amt, vermischten sich mit den Weibern und zeugten Kinder, die man Dämonen nennt. Auch in der Folge verführten sie das Menschengeschlecht zu ihrem Dienste, und bedienten sich zu diesem Zwecke theils Zauberschriften, theils Schrecknissen und Qualen, und der Lehren von Brand-, Trank- und Fettopfern, deren sie entbehren mufsten, nachdem sie durch die Krankheiten der Begierde unterjocht worden sind, und säeten unter die Menschen Mord, Krieg, Ehebruch, Schandthaten und alle Gattungen von Lastern aus. Daher trugen die Dichter und Mythenschreiber, weil sie nicht wufsten, dafs Engel und die von ihnen gezeugten Dämonen das, was sie in ihren Schriften aufgezeichnet hatten, an Knaben, Weibern, Städten und Nationen verübten, solches auf Gott und seine Söhne, wie auch seine Brüder, den Neptun und Pluto und deren Söhne über. Denn den Namen, welchen ein jeglicher Engel sich und seinen Söhnen beilegte, gaben sie einem jeden.“ In der ersten Apologie für die Christen an den Kaiser Antoninus Pius, §. 5 schreibt Justin : „Uns zu bestrafen haltet ihr, von vernunftloser Begierde und bösen Dämonen getrieben, für etwas Geringes; denn es soll die Wahrheit gesagt werden. Als nämlich vor Alters

böse Dämonen erschienen und Frauen und Knaben schändeten, zeigten sie den Menschen schreckliche Gestalten, so daſs Alle in Furcht und Beben geriethen, die dieses nicht vernünftig untersuchten; sondern von Schrecken hingerissen und die bösen Dämonen nicht kennend, sie Götter nannten und jeglichem denjenigen Namen beilegten, den sich jeder Dämon gegeben hatte“ (3). Und Tertullian schreibt de idololatria cap. IX : „Unum propono, angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propterea quoque damnatos a deo,“ vgl. de cult. feminar. cap. 10, und de veland. Virg. cap. 7 schreibt derselbe : „Nam et scriptura sic suggerit : et factum est, inquit, cum coepissent homines plures fieri super terram, et filiae natae sunt eis; conspicati autem filii dei filias hominum, quod pulchrae essent, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt. Hic enim nomen mulierum graecum uxores sapit, quia de nuptiis mentio est. Cum ergo filias hominum dicit, manifeste virgines portendit, quae adhuc apud parentes deputarentur (nam nuptae maritorum nuncupantur), cum potuerit dixisse uxores hominum, aeque non adulteros nominans angelos, sed maritos, dum innuptas sumunt filias hominum, quas natas supra dixit, sic quoque virgines significans. Supra natas, at hic angelis nuptas. Aliud eas nescio quam natas et de hinc nuptas. Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala iaculata est, ut coram deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat, et malum illam aliquando

---

(3) Dr. Semisch, Justin der Martyrer, schreibt II, S. 387 über dessen Lehre von den gefallenen Engeln : „Werfen wir schliefslich auf den Ursprung des geschilderten Dogmas einen Blick, so springt es in die Augen, daſs gar viele und mannigfaltige Fäden in demselben durcheinander laufen, biblische und unbiblische, jüdische und heidnische Elemente schliefsen sich in ihm zur mühsam erzielten Einheit zusammen. Wie bei keinem anderen Dogma ist bei diesem der christliche Boden von fremdartigem, ausländischem Gewächs überwuchert worden.“

libertatem capitis hic comprimat; iam nec hominum oculis offerendam. Sed etsi contaminatas iam feminas angeli illi appetissent, tanto magis propter angelos virgines velari debuissent, quando magis propter virgines angeli deliquisse potuissent.“ Vgl. Advers. Marcionem V, 18. — Cyprian a. a. O. : „Quae omnia peccatores et apostatae angeli suis artibus prodiderunt, quando ad terrena contagia devoluti, a coelesti vigore recesserunt. Illi et oculos circumducto nigrore fucare, et genas mendacio ruboris inficere, et mutare adulterinis coloribus crinem, et expugnare omnem oris et capitis veritatem corruptelae suae impugnatione docuerunt.“ Minucius Felix in Octavio : „Spiritus sunt insinceri, vagi, a coelesti vigore, terrenis labibus et cupiditatibus depravati; isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti et immersi vitiis perdiderunt, ad solatium calamitatis suae non desinunt iam perditi perdere et depravati errorem pravis regionibus a deo segregare.“ Ambrosius, lib. de Noe et arca cap. 4 sagt: „Gigantes ex angelis et mulieribus generatos asserere divinae scripturae conditorem.“ Und lib. I de virginibus : „Quem praeclarum autem, angelos propter intemperantiam suam in saeculum cecidisse de coelo; Virginem propter castimoniam in coelum transiisse de saeculo?“ Dieser Ansicht stimmen auch Eusebius, lib. V de praeparat. Evang. c. 4 et Methodius, orat. de resurrectione bei.

§. 3.

Die Ansicht, daſs die בְּנֵי הָאֱלֹהִים an unserer Stelle Engel seien, die sich mit den *Menschentöchtern* (בְּנוֹת הָאָדָם) fleischlich vermischt und Kinder gezeugt haben, ist aber nicht eine bei den Kirchenvätern entstandene und eine christliche, sondern wir finden dieselbe schon früher bei einigen Juden, namentlich bei Philo, dem jüdischen Philosophen, und bei Flavius Josephus. Philo thut derselben in seiner Schrift „de Gigantibus p. 285 ed. Francof.“ Erwäh-

nung, wo er Gen. 6, 2 *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* von den unsichtbaren Bewohnern der Luft erklärt, indem er schreibt: „*οὓς* (*ἀγγέλους* die Lesart des alex. Cod.) *ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωσῆς εἰώθεν ὀνομάζειν, ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.*“ Daselbst S. 292 soll dieses von Moses gesagt sein: „*βούλεται δὲ ἐκεῖνό σοι παραστῆσαι, ὅτι οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι — — γῆς μὲν οἱ θηρευτικοὶ τῶν σώματος ἡδονῶν — — οὐρανοῦ δὲ ὅσοι τεχνῖται καὶ ἐπιστήμονες καὶ φιλομαθεῖς — — θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται.*“ Und Fl. Josephus schreibt Antiqq. I, 3, 1: „*πολλοὶ ἄγγελοι θεοῦ γύναιξι συμμυγέντας, ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδες, καὶ παντὸς ὑπερόπτας καλοῦ, διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποίθησαν· ὅμοια γὰρ τοῖς γιγάντων τετολμῆσθαι λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ οὗτοι δράσαι παραδιδονται.*“ Diese Ansicht des Philo und des Josephus hat wahrscheinlich ihren Grund in der Uebersetzung ihrer Worte: בְּנֵי הָאֱלֹהִים durch *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*, indem der Cod. Alexandr. diese Worte statt *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* hat. Hielt man diese Uebersetzung für richtig, so mufste man unsere Stelle von der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern erklären. Dafs Josephus und Philo die alexandrinische Uebersetzung gebraucht haben, beweisen ihre Schriften zur Genüge. Man kann daher aus Philo und Josephus nicht mit Sicherheit schliefsen, dafs die Ansicht einer Vermischung der Engel mit den Weibern auch bei den palästinischen Juden verbreitet gewesen sei. Zum Beweise, dafs auch Pseudojonathan diese Ansicht gehabt habe, beruft man sich zwar auf dessen Uebersetzung der Verse 2—4 unserer Stelle: וְחָמוּן בְּנֵי רַבְרְבַיָּא יָת בְּנָת אֲנָשָׁא אֲרוּם שַׁפִּירָן הִינּוּן וְכַחֲלָן וּקְקָסָן וּמְהַלְכָן בְּגִילוּי בִּשְׂרָא וְהַרְהִירוּ לְזָנוּ וְנָסִיבוּ לְהוֹן נְשִׁין מִכָּל דְּאִתְרְעִיוּ : וַאֲמַר יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ לָא יִתְרְנוּן כָּל דַּרְיָא בִּישַׁיָּא דַּעֲתִידִין לְמֵיקָם בְּסֵדֶר דִּינָא דְּרָא דְּמַבּוּלָא לְמוֹבְדָא וּלְמִשְׁתֵּיצֵי מִנּוֹ עַלְמָא הֵילָא יְהֵבִית רוּם קְדָשִׁי בְּהוֹם מִן בְּגַלָּל דִּי יַעֲבְדוּן עוֹבְדִין טָבִין וְהָא אַבָּאִישׁוּ עוֹבָדֵיהוֹן הָא יְהָבִית לְהוֹן אַרְכָא

מְאָה וְעֶשְׂרִין שְׁנִין מִן בְּגַלַל דְּיַעְבְּדוּן תְּחוֹבָא וְלָא עָבְדוּ : שְׁמְחָזְאִי וְעוּזִיאֵל הִינוּן נְפִילִין שְׁמַיָּא וַהֲווֹ בְּאַרְעָא בְּיוֹמַיָּא הָאִינוּן וְאוֹף בָּתַר כֵּן דַּעֲלוֹן בְּנֵי רַבְרְבַיָּא לְוָת בְּנָת אֱנָשָׁא וְיַלִּידָן לְהוֹן וְהִינוּן מִתְקְרִין גַּבְּרִין דְּמֵעָלְמָא אִינְשֵׁי שְׁמָהָן : „Et viderunt filii optimatum filias hominum quod pulchrae essent, et fucantes faciem et discernentes capillos, et ambulantes cum manifestatione carnis et cogitatione scortationis : et acceperunt sibi uxores ex omnibus quae ipsis complacuerant. Et dixit dominus per sermonem suum; non iudicabantur omnes generationes perversae, quae surrecturae sunt, ordine iudiciorum aetatis diluvii, ut perdantur et exterminentur e medio mundi. An non posui spiritum meum sanctum in illis, eo ut faciant bona opera; quia vero mala egerunt opera sua, ecce dedi illis spatium centum viginti annorum ut poenitentiam agerent, sed non fecerunt. Schamchazai et Uziel, qui cadebant ex coelis, erant in terra in diebus illis : et etiam postquam ingressi sunt filii magnatum ad filias hominum, et pepererunt illis ; et hi sunt qui vocantur viri qui a seculo, viri hominum.“ Allein nach dieser paraphrastischen Uebersetzung sind die בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht Engel, sondern Söhne der Mächtigen und Fürsten, welche sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischen. Nur die נְפִילִים, welche aber nicht als aus jener fleischlichen Vermischung hervorgegangene Söhne, sondern als vom Himmel gefallene Engel bezeichnet werden, hat Pseudojonathan als gefallene Engel gefafst. Die Auffassung der נְפִילִים als gefallene Engel hat wahrscheinlich ihren Grund darin, dafs Pseudojonathan נְפִילִים für ein Particip Passiv von נָפַל *fallen* hielt und darunter gefallene Engel verstand, die Gott wegen ihrer Sünde aus dem Himmel verstofsen hatte. Die Meinung, dafs die *Gottessöhne* Engel seien, welche sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischt haben, wird aber ausdrücklich und umständlich im Buche Henoch vorgetragen. Dieses dem Patriarchen Henoch zugeschriebene Buch, welches mehreren älteren Kirchenschrift-

stellern näher bekannt gewesen ist und von den Christen in Aethiopien für ein canonisches Buch gehalten wurde, ist uns in neuerer Zeit näher bekannt geworden, indem dasselbe von dem englischen Reisenden Bruce nach Europa gebracht worden ist. Mehreres hierüber unten, wo über die Engelsage dieses Buches ausführlicher die Rede sein wird.

Umständlich wird diese Engelsage in den Clementinischen Homilien, homil. VIII, 9—19 ed. Dressel, p. 186 sqq. entwickelt. Petrus setzt hier dieselbe in einer Rede über die *θεοσέβεια* seinen Zuhörern auseinander und zeigt aus dem Falle der Engel, woher alles Böse und Uebel in der Welt komme, und wie sie durch Theilnahme an den Opfern und Mahlzeiten der Götzendiener in die Gewalt der „aus englischem Feuer und weiblichem Blute" entstandenen Dämonen, und durch Meidung des Götzendienstes und alles Unerlaubten, z. B. Genusses von todtem Fleische, Ersticktem und dgl. und durch Befolgung seines (d. i. des von Petrus gelehrten) Gesetzes dem ewigen Verderben entrinnen können. Mehrere Väter benutzten die Engelsage im Kampfe mit dem Heidenthume theils zu apologetischen und polemischen, theils zu parānetischen Zwecken, um vor Unzucht, Putzsucht und anderem heidnischem Wesen zu warnen und Sündern dieser Art die Strafe Gottes zu drohen. Zu diesen Vätern gehören namentlich Tertullian (de culta foem. I, 2; II, 10; de virgin. veland. c. 7 und de idololatr. c. 4), Cyprian (de discipl. et habit. mul. c. 11). Nicht selten ist es auch der Fall, dafs die Kirchenväter auf diese Sage zur Begründung ihrer Ansicht kommen, dafs theils diese gefallenen Engel, theils die aus der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern erzeugten Giganten die Dämonen und Götter des Heidenthums seien, welche das Menschengeschlecht durch Magie und allerlei Laster corrumpirt und zur Abgötterei verleitet haben. So geschieht dieses bei Athanagoras (Suppl. pro Christ. c. 24), Justinus Martyr an den oben an-

geführten Stellen, Clemens von Alex. a. a. O., Tertullian (Apoc. c. 22), Lactantius (instit. divin. II, c. 14 u. a.). Die betreffenden Stellen der Kirchenväter haben gesammelt Jac. Oede, Comment. de angelis, Traj. ad Rhen. 1755, p. 323 sqq., M. F. Rampf, der Brief Judä, Sulzb. 1854, S. 29 ff. und Fabricius a. a. O.

Ein Hauptgrund, warum mehrere Väter die im Buche Henoch enthaltenen Sagen gläubig annehmen, liegt wohl in dem Umstande, dafs man dafür einen Haltpunkt im Briefe Judä 6 und im zweiten Briefe Petri 2, 4 zu finden glaubte und in Betreff des Kanons der heil. Schrift noch bei mehreren Vätern ein gewisses Schwanken war, indem sie einige Bücher für canonisch, andere für apokryphisch hielten. Mehrere, wie Melito, Hieron. u. A., folgten dem jüdisch-palästinischen, Andere dem hellenistischen, namentlich dem ägyptischen Texte. Als aber im dritten und vierten Jahrhunderte eine strenge Unterscheidung des Canonischen und Apokryphischen hervortrat, und man das Wahre und Sichere von dem Unsicheren und Zweifelhaften ausschied und als auch endlich die Engellehre zur gröfseren Klarheit und Bestimmtheit gelangte, wurde das Buch Henoch als ein nicht zum Bibelcanon Gehörendes erkannt und zugleich die angeblichen Offenbarungen und die Weissagungen des Henoch verworfen und der Glaube an Engelehen, und daher auch die Erklärung von Genes. 6, 1—4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit Menschentöchtern aufgegeben. Zu der Engeldeutung mochte auch bei dem Einen oder Anderen manches Aehnliche auf aufserbiblischem Gebiete nicht wenig beitragen.

Die Ansicht, dafs Engel sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischt haben, finden wir übrigens auch noch bei einigen späteren jüdischen Schriftstellern. So erklärt Raschi בְּנֵי הָאֱלֹהִים : „isti sunt הַשָּׂרִים (oder nach Bibl. Buxt. הַשֹּׁדְדִים) qui ibant, in legationibus dei,“ und 4 Mos. 13, 34 : „Nephilim fuerunt Gigantes de filiis Schamchasai et Azael de coelo deciderunt tempore generationis Enochi.“

Wir finden dieselbe ferner in der späteren jüdischen Hagada und bei den Kabbalisten; so zuerst im Pirke Elieser, einem hagadischen Werke, das frühestens im 8. Jahrh. geschrieben ist (vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 271 ff.), indem es darin heifst : „Rabbi dicit, angelos, qui exciderunt loco sanctitatis suae de coelo, vidisse filias Caini, ambulantes : et oculos suos versantes ut meretrices; et errasse post eas et uxores ex illis duxisse"; ferner in Bereschith rabba des R. Mose haddarschan aus dem dritten Viertel des 11. Jahrh. (vgl. Zunz a. a. O. S. 287 ff.), im Buche Rasiel, welches seiner Sprache und seinem Inhalte nach frühestens dem 11. Jahrh. angehört (Zunz a. a. O. S. 167) und unter dem Titel : „Buch der Geheimnisse" ein grofses Bruchstück aus dem Buch Henoch mittheilt, das von den Noach geoffenbarten Geheimnissen, von den Himmeln, Engeln und Wächtern handelt, in dem *Hechaloth*, in dem Maase Bereschith, in dem Buche *Sohar*, das. c. 1300, das zum Theil aus sehr jungen Schriften compilirt ist (4), in dem Pentateuch-Commentar des Menahem Recanati, eines kabbalistischen Schriftstellers gegen Ende des 13. Jahrhunderts, der das Buch *Henoch* ausdrücklich citirt (vgl. Jellinek in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft III, S. 249), endlich

---

(4) Vgl. Zunz a. a. O. S. 400 und Jellinek : Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnifs zum Sohar. Eine historisch-kritische Untersuchung des Sohar, Leipz. 1851. Es wird hier nachgewiesen, dafs Mose ben Schem Tob aus Leon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. der Haupturheber der Pseudographie des Sohar gewesen, und dafs dieselbe anfänglich aus einzelnen Abhandlungen bestanden, die erst nach und nach zu einem Codex verbunden und zuletzt mit dem Namen des Simeon ben Jochai geschmückt worden, obgleich dieser über alle, die unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים Engel verstanden, das Anathema ausgesprochen hat (Jellinek zu Franck. Kabbala, S. 291 und Delitzsch, Genesis Bd. I, S. 230 f., 3. Ausg. — Die Stelle aus dem Sohar hat Laurence in den Preliminary dissert. bei Hofmann (das Buch Hennoch Bd. I, S. 54) im Original mitgetheilt.

in dem Nischmath Chajim des Rab. Manasse ben Isreel und den Zeena Ureena des Rab. Jacob ben Isaak, zwei deutschen Juden des 17. Jahrh. (vgl. Wolf, biblioth. hebr. I, p. 598). Uebrigens hat die Engelsage, obgleich das Buch Henoch dem Judenthum angehört, doch nie bei den orthodoxen Juden und im talmudischen Judenthum Eingang gefunden. Dafs selbst die aus Pseudojonathan angeführte Stelle unter den Söhnen Gottes nicht Engel versteht, haben wir oben gesehen.

Was nun die Quelle und erste Veranlassung zu der Engelsage, d. i. zu der Meinung, dafs Engel durch fleischliche Vermischung mit den Weibern zum Falle gekommen sind, betrifft, so liegt sie wahrscheinlich in dem Mifsverständnifs von 1 Mos. 6, 2. 4. Da Job 1, 6; 2, 1 von den Engeln בְּנֵי הָאֱלֹהִים und 38, 7 בְּנֵי אֱלֹהִים gebraucht wird, so konnte man zu einer Zeit, wo die biblische Engellehre noch nicht eine dogmatische Bestimmtheit erhalten hatte und die Engel im A. T. öfters in menschlicher Gestalt erscheinen, leicht auf den Gedanken kommen, dafs auch Genes. 6, 2. 4 von den Engeln die Rede sei und ein Theil derselben durch fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern zum Falle gekommen. Diejenigen unter den Vätern, welche in ihrem Manuscripte Genes. 6, 2 *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*, wie der Cod. Alexand. hat, statt der auch von Tischendorf für ursprünglich gehaltenen Uebersetzung *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, lasen und diese Uebersetzung für richtig hielten, hatten darin einen wichtigen Grund für die Ansicht, dafs ein Theil der Engel durch fleischliche Vermischung mit den Töchtern der Menschen zum Falle gekommen sei. Bei den Juden, welche den hebräischen Text vor Augen hatten, haben wohl jene Stellen des Buches Job, wie bei den Christen, die Worte: *οἱ ἄγγελον τοῦ θεοῦ* im alexandrinischen Texte und bei dem Einen oder Anderen derselben die mifsverstandenen Stellen des Briefes Juda und des 2. Briefes Petri die Hauptveranlassung zu der Engelsage gegeben. Einen nicht geringen Ein-

fluſs zur Ausbildung der Henochssage hat vielleicht auch die platonische und alexandrinische Philosophie, insbesondere der Neuplatonismus gehabt. Daher finden wir sie auch bei dem jüdischen Philosophen Philo, lib. de gigantibus, wo Bezug auf 1 Mos. 6, 2 genommen wird und bei Josephus Martyr, Tatian, Athanagoras, Clemens Alex. und Origenes. Wie einige griechische Väter, welche in ihrem Manuscripte *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* fanden, so konnten auch die lateinischen Väter, welche angeli dei statt filii dei vor Augen hatten, zu der Meinung geführt werden, daſs 1 Mos. 6, 2. 4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei. Mehrere spätere Väter wurden wohl zu dieser Ansicht durch das hohe Ansehen der früheren und durch den Umstand geführt, daſs diese Sage benutzt werden konnte, die Häſslichkeit unkeuscher Lust, welche selbst für die Engel die traurigsten Folgen hatte, ans Licht zu stellen. Bei manchen aus dem Heidenthum zum Christenthum übergetretenen Christen, welche von dem heidnischen Aberglauben über die Vermischung der Götter, Halbgötter u. s. w. sich noch nicht ganz frei gemacht hatten und jene für Dämonen hielten, mochte ihr früherer Irrthum noch nachwirken, und eine Veranlassung sein, Genes. 6, 2. 4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel oder Dämonen mit den Weibern zu erklären. Da schon ältere christliche Schriftsteller die oben angeführten Stellen aus dem 2. Briefe Petri, insbesondere die aus dem Briefe Judä, von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Weibern erklärten, so haben auch diese neutestamentlichen Stellen ohne Zweifel manchen Christen zu der Meinung geführt, oder doch dazu mitgewirkt, daſs Genes. 6, 2. 4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen zu erklären sei. Es wird dieses um so wahrscheinlicher, wenn man erwägt, daſs auch noch viele neuere christliche Ausleger in jenen beiden

Stellen des N. T., welchen einige die Stelle 1 Kor. 11, 10 beizählen, den Glauben an die Vermischung der Engel mit den Weibern gefunden haben. — Dafs aber diese Auffassung der Stelle Genes. 6, 1—4 nur eine Privatmeinung einiger Väter und nie die kirchliche gewesen ist, werden wir unten, wie wir hoffen, überzeugend darthun. Dafs eine sehr verbreitete Meinung auch eine irrige sein könne, beweiset die über die Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung der so genannten 70 Dollmetscher. Es ist bekannt, dafs viele Väter diese Uebersetzung für inspirirt hielten und glaubten, dafs sie das treueste Abbild des hebräischen Grundtextes sei. Hätte man die treue Erhaltung des hebräischen Grundtextes gekannt und die alexandrinische Uebersetzung mit dem Grundtext vergleichen können, so würde man bei den zahlreichen Uebersetzungsfehlern der alexandrinischen Uebersetzung die Falschheit jener Meinung erkannt haben. — Dafs die katholische Kirche auch dasjenige, was vielen älteren Vätern theuer und werth war, aufgegeben hat, wenn man erkannte, dafs dasselbe nicht den Werth habe und die Achtung verdiene, welche man ihm ertheilt hatte, beweist der Umstand, dafs sie die alte lateinische Uebersetzung, die sogenannte Itala, die lange Zeit ein hohes Ansehen genossen hatte, aufgegeben und die bessere von Hieronymus aus dem hebräischen Texte gemachte aufgenommen und als authentisch erklärt hat. — Dafs auch die bei den heil. Vätern verbreitete Meinung über die Bewegung der Sonne um die Erde nicht der Wahrheit entspreche und nicht auf einer göttlichen Offenbarung beruhe, ist jetzt fast allgemein anerkannt.

§. 4.

Nach einer *zweiten* Erklärung, welche wir bei den älteren Kirchenschriftstellern und späteren und neueren christlichen und jüdischen Auslegern finden, sind die

בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Schetiten* (Nachkommen Schet's [*Seths*] (5), des dritten Sohnes Adams, 1 Mos. 4, 25. 26; 5, 3. 6) oder fromme Gottesverehrer und die בְּנוֹת הָאָדָם *Kainitinnen* oder schöne Weiber, welche der Fleischeslust ergeben waren oder doch durch ihre körperliche Schönheit die Schetiten oder frommen Gottesverehrer reizten und bei denselben fleischliche Begierden erregten, welche eheliche Verbindungen und dadurch die Verbreitung der Gottlosigkeit und Laster jeder Art zur Folge hatten. Der Glaube, dafs die Söhne Gottes fromme Schetiten oder doch gläubige und Gott ergebene Gottesverehrer seien, liegt wahrscheinlich der bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen Peschito zu Grunde, in welcher בְּנֵי הָאֱלֹהִים unverändert ܒܢܝ ܐܠܗܐ (benai Elohim) *Söhne Gottes* wiedergegeben und nicht ܡܠܐܟܐ *Engel* oder ܡܠܐܟ ܐܠܗܐ *Engel Gottes* übersetzt wird. Die Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Nachkommen Seths und die der schönen Töchter der Menschen von den Kainitinnen findet sich daher auch bei Ephräm dem Syrer. Da derselbe der Engelsage nicht einmal Erwähnung thut, so scheinen die syrischen Christen dieselbe gar nicht gekannt zu haben. Derselbe schreibt nämlich in seiner *Erklärung* (ܦܫܩܐ) der Worte : „und es sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dafs

(5) Die Behauptung Bunsen's und W. Pleyte's (la réligion des Pré-Israelites, recherches sur le dieu Seth. Avec X planches d'après les monuments. Utrecht, T. de Bruyn, libraire 1862), dafs Sheth, welcher nach Gen. C. 4 und 5 der dritte Sohn Adams ist, und der ägyptische Gott Seth (Thyphon), von welchem Plutarch im Buche über Isis und Osiris spricht, ursprünglich einerlei seien, ist wegen ihrer völligen Grundlosigkeit und wegen der gänzlichen Verschiedenheit der mosaischen und ägyptischen Religion kaum einer Erwähnung werth. Schon die verschiedene Bedeutung des שֵׁת *Ersatz* und des *Σήθ* der Aegypter, welches nach Plutarch C. 41, 49 und 62 *τὸ καταδυάστευον καὶ καταβιαζόμενον* bedeutet, steht der Annahme der Einerleiheit entgegen. Vgl. H. Ewald in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 51. Stück, 17. December 1862, S. 2016 ff.

sie schön waren, und sie nahmen sich Weiber aus allen, die ihnen gefielen.“ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܪ ܥܠ ܒܢܝ ܫܬ ܕܢܝܢ ܒܢܝ ܩܝܢ ܐܠܐ ܒܢܝ ܩܝܢ ܕܢܝܢ ܒܢܝ ܫܬ

suchten nicht den Reichthum und die Schönheit jener wie diese; sie wünschten (vielmehr) Ackersleute (Bebauer) für uncultivirte (waldige) Gegenden, die keinen Samen trugen. Da nahm aber diese Sache durch die Wollüstigen und Armen den Anfang. Denn die Wollüstigen wurden geleitet durch die Schönheit und die Armen waren begierig nach Reichthum. Nach ihnen wurde dadurch das ganze Geschlecht der Kainiten verwirrt. Als aber die Söhne Schets zu den Töchtern Kains gingen, wandten sie sich ab von ihren früheren Weibern, welche sie sich genommen hatten; und auch diese vernachlässigten die Bewachung ihrer Seelen und die Sanftmuth (Schamhaftigkeit), welche sie bis zu dieser Zeit wegen ihrer Männer und mit ihren Männern bewahrten. Es ehelichten ihre Männer mit Hintansetzung der Schamhaftigkeit diejenigen, welche sich schnell preisgeben. Wegen dieser Begierlichkeit, mit welchem ihre Männer und ihre Weiber behaftet waren, sagt die Schrift : „alles Fleisch hatte verdorben seinen Weg.“ — Dafs die Söhne Gottes Gen. 6, 2. 4 fromme Gottesverehrer seien, lehren auch die aus den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts stammenden, von Origenes schon erwähnten Recognitiones Clementis. In denselben ist I, 29 die Rede von homines iusti, qui angelorum vixerunt vitam, illecti pulchritudine mulierum, ad promiscuos et illicitos concubitus declinarunt. Ferner Julius Africanus, vgl. Routh, reliquiae sacrae II, 127. Philastrius von Brescia († 390) nennt die Engelsage, d. i. die Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen, schon eine Häresie (de haeress. c. 59) (6) und Chryso-

(6) Philastrius schreibt : „Alia est haeresis, quae de gigantibus asserit, quod angeli miscuerint se cum feminis ante diluvium, et inde esse natos gigantes suspicantur. . . Si quis autem putaverit angelos ita peccasse transformatos in carne, aut in ea remansisse, aut ita factos carnales crediderit, violenta ratione decernit historiam, sicuti et paganorum et poetarum mendacia asserunt deos deasque transformatos nefanda coniugia commisisse. Quod si factum est aliquando et nunc fieri

stomus homil. 22 in Gen. eine Ungereimtheit, ἀποπία und τὸ βλάσφημον ῥῆμα καὶ πολλῆς γέμον τῆς ἀνοίας. Nachdem Chrysostomus Nr. 2 gezeigt, dafs die Erklärung der Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen eine Fabel, unsinnig und vernunftlos sei, erklärt er Nr. 3 die Verse 1—4 und schreibt: „Zuvörderst lehren wir euch, dafs es Sitte der Schrift sei, die Menschen Söhne Gottes zu nennen. Und weil jene von Scheth und seinem Sohne, der Henoch genannt worden ist, abstammten, denn er (Moses) sagt: „jener fing an, den Namen des Herrn Gottes anzurufen"; so sind die von jenem hernach Geborenen in den göttlichen Schriften Söhne Gottes genannt worden, weil sie bis dahin die Tugend der Eltern nachahmten. Die Söhne Kains und die von ihm abstammten und vor Scheth gezeugt waren, nennt er Menschen-Söhne. „Und es geschah", sagt er, „als die Menschen anfingen, sich auf der Erde zu vermehren, und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes", welche von Scheth und Henoch gezeugt waren, „die Töchter der Menschen", jene, welche von Anderen geboren waren, von welchen er sagt, dafs ihnen Töchter geboren wurden, und dafs sie schön waren. Siehe, wie er uns deren ganze Unmäfsigkeit bekannt macht. Denn sie vereinigten sich nicht aus Verlangen zur Kindererzeugung, sondern aus Wollust und Unmäfsigkeit. Er sagt: „als sie die Töchter der Menschen sahen, dafs sie schön waren". Die Lust an der Schönheit führte sie in dieses Verderben, die Schönheit des Anblickes war die Veranlassung zur Hurerei und Unmäfsigkeit. Und hiermit noch nicht genug, fügt er hinzu: „Sie nahmen sich Weiber von allen, welche sie auswählten"; welches auch die grofse Unmäfsigkeit anzeigt, dafs sie von der Schönheit besiegt wurden und nicht

---

non erit ambiguum: Quod autem non factum est aliquando, nec modo fieri manifestum est."

vermochten, ihrer unordentlichen Begierde Zügel anzulegen; sondern sie wurden durch das Anschauen gefangen und versenkt, und beraubten durch diese gottlose That sich der göttlichen Fürsorge. Und damit wir lernen, dafs sie dieses nicht nach dem Ehegesetze und wegen der Erzeugung der Kinder gethan haben, so fügt er deswegen hinzu : „als sie sahen, dafs sie schön waren, nahmen sie sich Weiber von allen, welche sie auswählten. Wie nun? tadelt wohl einer den Anblick der Augen? nein : denn nicht das Auge ist die Ursache des Falles, sondern die Nächlässigkeit (Schwäche) des Willens und die ungezügelte Begierlichkeit. . .“ Von Theodoret werden interrog. XLVII in Gen. diejenigen, welche glauben, dafs Gen. 6, 2. 4 die Söhne Gottes Engel seien, welche sich der Unmäfsigkeit (Wollust, ἀκολασία) schuldig gemacht haben, ἐμβρόντητοι καὶ ἄγιαν ἠλίθιοι genannt. Dafs an unserer Stelle nicht von Engeln die Rede sein könne, entnimmt Theodoret auch daraus, dafs die Engel unsterblich erschaffen seien, und dafs alles, was sie enthalte, nur von Menschen handele, die ein gottloses Leben führten. „Wenn die Engel“, fährt Theodoret fort, „sich mit den Töchtern der Menschen vermischt hätten, so wäre den Menschen von den Engeln eine Unbilde zugefügt worden, weil sie deren Töchter gewaltsam verdorben hätten. Auch hätten sie eine Unbilde von Gott ihrem Schöpfer erlitten, weil sie selbst für wollüstige Engel gestraft worden wären. Allein dieses wird, wie ich glaube, nicht einmal der Vater der Lüge zu sagen wagen.“ Im Folgenden zeigt Theodoret, dafs die Söhne Gottes Nachkommen Scheths seien, welche wegen ihrer Frömmigkeit (διὰ εὐσέβειαν) eine göttliche Benennung (θεία προσηγορία) erhalten haben; woher die, welche aus Gott geboren, Söhne Gottes genannt wurden, wie wir nach dem Namen Christi unseres Herrn *Christen*; so nenne auch David, der Prophet, Ps. 82, 6 die Frommen Götter und Söhne des Höchsten, und V. 1 die Richter Götter, wie Moses 2 Mos. 22, 28. Cyrillus von

Alexandrien ruft (cont. Julian. c. IX) aus : *ἀπεσωδὴ οὖν καὶ γραφὴ καὶ μῶμος καὶ τὰ ἐπ' αἰσχραῖς ἡδοναῖς ἐγκλήματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων* (vgl. dessen lib. II Glaphyrorum in Genesin, wo er die Ansicht, dafs die Engel sich aus sinnlicher Begierde mit den Weibern fleischlich vermischt haben, ausführlich als eine irrige widerlegt, und die Söhne Gottes von den Schethiten erklärt) und in ähnlicher Weise wie Theodoret und Cyrill (7) äufsern sich andere

---

(7) Lib. II *Glaphyrorum in Genesim* schreibt Cyrill, nachdem er bemerkt, dafs sich auch die verwerfliche Lesart: „die Engel Gottes sahen die Menschentöchter" finde : „Propterea detorquent quidam voluptariae huius vitae incusationem adeoque turpium cupiditatum culpam in perditos angelos coniiciunt, quia a principio suo desciverunt, sicut scriptum est. Quo facto non stultitiae proximum sit dicere, spiritus carne superiores, ab eaque semotos, carnalium amore tangi; qualem ad hoc naturalem motum, habentes, aut qua lege eos incitans, quemadmodum fere nos ipsos ab eiusmodi affectibus laborandum aut aliis? Neque vero harum rerum culpa daemonum turbam liberamus. Impuri enim ac profani, atqui in quodvis turpitudinis genus proclives sunt. Atqui laboret etiam, si placet cum aliis voluptatibus quoque naturae suae repugnantibus. Caeterum quando divina scriptura inquit, quod congressi sunt cum mulieribus; illae vero pepererunt vocatos gigantes, hoc est, ingentia monstra, caeterum homines rationis participes; quid de hoc amplius ambigere oportet? Neque enim a spiritibus longissime a carne semotis fit in muliere hominis constitutio. Nugantur autem nonnulli, et vanis commentis rem involvunt, verisimilibus, ut arbitrantur, rationibus in quod impossibile est, palliantes. Illapsos enim daemones in malos aiunt, ac per ipsos semina immissa. Absurdam vero, atque ignorantiae plenam esse eorum sententiam, facile comperiemus. Nam quod sacra scriptura non testatur, qua ratione admittemus, atque pro veris habebimus? Hanc igitur potius lectionem sequemur. *Videntes autem filii dei filias hominum, quod pulchrae essent, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant.* Facit autem ad huius lectionis confirmationem aliorum etiam interpretum translatio. Aquila enim inquit : *videntes autem filii deorum filias* hominum. Symmachus vero pro *filii deorum*, transtulit, *filii Potentum* : filios utique deorum ac Potentum filios Seth atque Enos vocaverunt, ob eam qua praediti erant sanctimoniam ac pietatem, quodque omnes adversarios facile superarent, opitulante ipsis deo, sanctumque genus illustrante quod nequaquam alteri immistum erat, hoc est, iis qui ex Cain orti erant, et Lamech, qui nimirum paternis vestigiis insistens, fuit ho-

Väter. Augustinus handelt lib. XV de civitate dei, cap. 23 über diesen Gegenstand, indem er behauptet, dafs heil. Engel nicht durch fleischliche Vermischung mit Weibern zu irgend einer Zeit haben fallen können, und dafs die Söhne Gottes Sethiten seien. Er schreibt daselbst: „Potuerunt ergo gigantes nasci, et prius quam filii dei, qui et angeli dei dicti sunt, filiabus hominum, hoc est, secundum hominem viventium miscerentur; filii scilicet Seth filiabus Cain.... Quod autem ait : *et generabant sibi* : satis ostendit quod prius antequam sic caderent filii dei, deo generabant, non sibi, id est, non dominante libidine coeundi, sed serviente officio propagandi : non familiam fastus sui, sed cives civitatis dei : quibus annuntiarent tanquam angeli dei, ut ponerent in deo spem suam, similes illius qui natus est de Seth, filius resurrectionis, et speravit invocare nomen Domini dei : in qua spe essent cum suis posteris cohaeredes aeternorum bonorum, et sub deo patre fratres filiorum. Non autem illos ita fuisse angelos dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. Cum enim praemissum esset, quod „„*videntes angeli dei filias hominum, quia bonae sunt,*““ sumserunt sibi uxores *ex omnibus quas elegerant* : mox adiunctum est : „„*Et dixit dominus deus : Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt.*““ Spiritu quippe dei facti fuerant angeli dei et filii dei. Sed declinando ad inferiora, homines dicuntur nomine naturae, non gratiae; dicuntur et caro, desertores spiritus, et deserendo deserti. Et septuaginta quidem interpretes et angelos dei dixerunt istos et filios dei : quod quidem non omnes codices habent; nam quidam,

---

micida. Quamdiu itaque sacrum genus absque ullo mali commercio vixit, pietatis erga deum pulchritudo pura adhuc et sincera in ipsis fulgebat, admirabilesque eos faciebat : Postquam vero ad carnis desideria prolapsi, et mulierum forma capti turpiter defecerunt.“

nisi filios dei, non habent. Aquila autem, quem interpretem Judaei caeteris anteponunt, non angelos dei, nec filios dei, sed filios deorum interpretatus est. Utrumque autem verum est. Nam et filii dei erant, sed quo patre suorum patrum etiam fratres erant; et filii deorum, quoniam a diis geniti erant, cum quibus et ipsi dii erant, iuxta illud Psalmii *: ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes.*" Suidas schreibt unter dem Namen *Seth*, nachdem er bemerkt hat, dafs die Söhne Gottes nicht Engel seien : *οἱ τοῦ Σὴθ καὶ Ἐνὼχ, καὶ Ἐνῶς παῖδες υἱοὶ θεοῦ νοείσθωσαν, οἵτινες ἁπλόντες ἀκολασία πρὸς τὰς θυγατέρας τοῦ Καῒν εἰσῆλθον, ἐξ ὧν, οἱ ἐκ τῆς κατὰ λήλουμιαιγαμίας γίνονται γιγάντες. διὰ μὲν δίκαιον ἰσχυροὶ καὶ μέγιστοι, διὰ δὲ τὸν ἄδικον καὶ βέβηλον, πονηροὶ καὶ κάκιστοι.*

Nach dem Vorgange so ausgezeichneter Kirchenschriftsteller, wie Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Theodoret in der griechischen Kirche so wie Augustinus, lib. 15 de civit. dei c. 23, Cassian. col. 8, c. 25, Hilarius u. A. in der lateinischen Kirche, welche die Ansicht, dafs Gen. 6, 2. 4 von einer Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, als eine irrige verwarfen, und nachdem die christliche Lehre über die geistige Natur der Engel zu gröfserer Klarheit und Bestimmtheit gekommen war, haben die späteren Ausleger bis in die neuere Zeit fast einstimmig unsere Stelle von den Schetiten oder den frommen Gottesverehrern, welche durch die äufsere Schönheit der Kainitinnen oder doch durch die sinnlichen Eindrücke solcher Frauen, welche von fleischlichen Begierden beherrscht wurden, erklärt. In diesem Punkte findet sich eine Uebereinstimmung bei den älteren protestantischen Auslegern mit den katholischen. Unter den katholischen Auslegern gehören hierher Lyranus, Rupertus l. 4, c. 12, Estius (8), Tirinus, Sanctius,

(8) Estius bemerkt : „Sed hanc sententiam tanquam felicitati sanctorum angelorum contrariam, merito repudiat Ecclesia; imo ipse

Corn. a Lapide (9), Bonfrerius, Calmet, H. Braun, Brentano, Dereser, Allioli, Loch-Reischl; unter den protestantischen Auslegern Luther, Calvin, Lyser, Gesner, Calovius, Gualperius z. d. St., Gerhard z. d. St. und Tom. VI de magistr. §. 11, Walther, offic. bibl. obs. 31, p. 716 sqq., Bengius z. d. St., Selden, de diis syris p. 45 und de f. N. u. G. p. 601, der reformirte Theologe J. H. Haidegger († 1698), histor. Patriarcharum I, S. 291 (10), Bertramus de rep. ebr. p. 19, Six. Amama antib. bibl. p. 245, Andr. Glauchius, de concord. §. 49, Pfeiffer, dub. vexat. septr. p. 61, v. Gerlach, Moldenhawer z. d. St., Joh. Dav. Michaelis z. d. St., Hezel z. d. St., Dettinger in der Abhandlung: Bemerkungen über den Abschnitt 1 Mos. 4, 1—6. 8, Tüb. Zeitschr. 1835, Hengstb. (Beiträge 1836), Häver-

---

Christus Matth. 22, ubi dicit. *Neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli dei.*"

(9) Corn. a Lapide bemerkt zu 1 Mos. 6, 2: „Filii dei vocantur hic filii Seth, primo, ob sanctitatem suam, iustitiam, temperantiam, aliasque virtutes per quas dei imago in eis, quasi filiis suis resplendebat. Ita s. Chrysostomus, Cyrillus, Theodoret, Rupertus et Hilar. in Ps. 132, secundo, ut Oleaster, est phrasis Hebraea: Hebraei enim omnia fortia, magna, egregia dicunt esse dei; ut montes dei, cedri dei vocantur cedri et montes altissimi et maximi. Sic filii dei vocantur filii Seth, quia robusti: quia viribus, forma, pulchritudine, statura eximii; et contrario filii et filiae Caini vocantur filii et filiae hominum primo, quia erant perversi, et terrae affixi. Secundo, quia corporis robur, formam et staturam enervarant et decurtarant. Unde, ut notat Pererius, Cainitae hic dicuntur generasse, non filios, sed filias: quia vi generandi per profusam libidinem debilitata, non filios, sed fere tantum filias generare potuerunt. Addit tertio, Theodor. et Suidas, Seth a pietate et sapientia deum esse dictum; hinc eius filios vocari filios dei."

(10) J. H. Haidegger sagt nach Aufzählung der Gründe für die Engelsage: „Diese Gründe haben zwar etwas Weniges von Schein, in der That aber keine Beweiskraft." Er giebt dann eine eingehende Widerlegung, wobei auch der jetzt wieder mit vieler Zuversicht geltend gemachte Grund aus dem Briefe Judä erst in aller Schärfe hingestellt und dann widerlegt wird.

nick (Einleit. 1836), Tiele (Comment. zur Genes. 1836), Fr. Wilh. Jul. Schröder (das erste Buch Moses ausgelegt, Berl. 1846) z. d. St., Keil (luth. Zeitsch. 1855 und im Commentar zu dieser Stelle), Philippi (kirchliche Glaubenslehre III, S. 176 ff.) u. A. Die These : „filii dei Gen. VI, non sunt angeli", hat auch die theologische Facultät der Universität zu Berlin 1853 von Ditl. Rich. Th. Hahn vertheidigen lassen. Jos. Danko nennt histor. revelat. div. veteris Test. Vindobonae 1862, §. 7, p. 23 diese Erklärung eine communissima verissimaque sententia.

Dafs die Söhne Gottes nicht Engel, sondern fromme Gottesverehrer, namentlich Nachkommen Schets seien, behauptet auch der gelehrte jüdische Ausleger Abarbanel, indem er bemerkt : „cuius (Sethi) filii sic (i. e. filii dei) vocantur, propter ipsius pietatem, iustitiam et fidem." Fränkel (über den Einfluſs der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipz. 1851) spricht S. 25 mit Beziehung auf Bereschith rabba c. 26 die höchste Mifsbilligung darüber aus, בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln zu erklären.

§. 5.

Nach einer *dritten* Erklärung sollen die בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Söhne der Fürsten*, *filii magnatum*, בְּנֵי רַבְרְבַיָּא sein. Dieser Ansicht sind auſser Onkelos auch Pseudojonathan, Saadia بَنُو الأَشْرَافِ *Söhne der Edlen* (*Fürsten*) und Aquila, der *υἱοὶ τῶν θεῶν* übersetzt und darunter nicht Göttersöhne oder Engel, sondern Söhne der Fürsten oder Obrigkeiten dieser Erde versteht, weil wir diesen strengen Juden die heidnische Idee von *Göttersöhnen* nicht zuschreiben dürfen. Es irrt daher Hieron., wenn er schreibt : „Aquila plurali numero filios deorum ausus est dicere : deos intelligens angelos sive sanctos." Dieser Ansicht

ist auch Symmachus, der בְּנֵי הָאֱלֹהִים, *οἱ υἱοὶ τῶν δυνα-στευόντων* wiedergiebt, der samaritanische Uebersetzer בני שלטנית (ברי שלטנית) *filii dominatorum*, der Arabs Erpenii, Aben-Esra, Raschi, welcher zu 1 Mos. 6, 2 bemerkt: „filii principum et iudicum: אֱלֹהִים in s. scriptura significationem habet dominatus (s. potestatis) idque probat Exod. 4, 16: tu eris ei לֵאלֹהִים, item: ecce dedi te אֱלֹהִים Exod. 7, 1 (ed. Breith.).“ Diese Erklärung ist aber schon deswegen unzulässig, weil im A. T. אֱלֹהִים nicht von Obrigkeiten und Richtern gebraucht wird, indem 5 Mos. 19, 17 keinen Zweifel darüber läfst, dafs 2 Mos. 21, 6; 22, 8 אֱלֹהִים Gott bezeichnet, welchen die richtenden Priester und Richter präsentiren. Denn 5 Mos. 19, 17 heifst es: וְעָמְדוּ שְׁנֵי־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם *und es sollen beide Männer, die den Streit haben, vor Jehova stehen, vor den Priestern und vor den Richtern, die in jener Zeit sind.* Da אֱלֹהִים im A. T. Gott als den *allmächtigen* Weltschöpfer bezeichnet, die Fürsten wie die Engel aber Geschöpfe Gottes und von ihm abhängig sind, so gestattet auch die Bedeutung dieses Wortes nicht, dasselbe von weltlichen Obrigkeiten und von Engeln zu erklären.

§. 6.

Was wir im Vorhergehenden über die verschiedene Erklärung unserer Stelle gesagt haben, läfst darüber keinen Zweifel, dafs dieselbe selbst in dogmatischer Rücksicht von höherer Wichtigkeit ist. Ist es die Absicht des Verfassers, in derselben den Fall eines Theils der Engel von einer fleischlichen Vermischung mit den Menschentöchtern abzuleiten, so ist unsere kirchliche Engellehre eine unvollständige. Die fernere Folge würde sein, dafs die Engel nicht pure Geister seien oder doch einen Körper annehmen, Ehen eingehen und Kinder zeugen können.

Nach dieser Ansicht wären die Engel wie Götter und Halbgötter der Heiden fleischlicher Begierden fähig und hätten als mächtige höhere Wesen eine Macht über die Weiber, welcher kaum ein menschliches Wesen widerstehen kann. Die Frage, ob an unserer Stelle eine fleischliche Vermischung der Engel oder der Dämonen mit den Töchtern der Menschen und eine Zeugung der Kinder durch diese Vermischung gelehrt werde, ist also eine Frage von der gröfsten Wichtigkeit. Da, wie wir oben gesehen haben, mehrere namhafte Gelehrte der neueren Zeit keinen Anstand nehmen, zu behaupten, dafs an unserer Stelle von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern und einer Kindererzeugung durch deren Vermischung die Rede sei, so mufs dieselbe von der Art sein, dafs wenigstens das Eine oder Andere im Texte dafür zu sprechen scheinen. Denn dafs die Gelehrten nicht ohne einen wenn auch nur scheinbaren Grund zu dieser sonderbaren Ansicht gekommen sein würden, läfst sich schon im Voraus annehmen. Wir haben daher zuerst die Frage zu beantworten, ob die Worte unseres Textes die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln fordern oder ob dieselben auch eine andere Erklärung gestatten. Bei Beantwortung dieser Frage mufs auf die Lehre der Engel, welche an anderen Stellen des alten und neuen Testamentes vorkommt, sorgsam Rücksicht genommen werden. Sollten andere deutliche Stellen dafür oder dagegen sprechen, so können diese, da sich die heiligen Schrift nicht widersprechen kann, zum Verständnifs und zur richtigen Auffassung unserer Stelle dienen. Würde in der heil. Schrift an den übrigen Stellen, worin von Engeln die Rede ist, deutlich gelehrt, dafs die Engel pure Geister seien und keine eheliche Verbindung mit den Menschentöchtern eingehen und keine Kinder zeugen können, so würden diese Stellen den Beweis liefern, dafs unsere Stelle nicht von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Weibern handeln könne und diese Erklärung auf einem Mifsver-

ständnifs beruhe. Um nun mit möglichster Sicherheit zu entscheiden, ob an unserer Stelle von einer Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern die Rede sei, oder ob dieselbe eine andere Erklärung gestatte nnd diese ihre Bestätigung in anderen Stellen der heil. Schrift finde, mufs jeder einzelne Ausdruck unserer Stelle sorgfältig erwogen und dabei auf andere ähnliche Stellen die nöthige Rücksicht genommen werden. Dafs bei Erklärung dunkler und zweideutiger Stellen die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den Sprachgebrauch der heil. Schrift und den Context und die Parallelstellen gerichtet werden mufs, ist so einleuchtend, dafs es keiner weiteren Begründung bedarf. Es könnte der Fall sein, dafs auch an anderen Stellen die Engel בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים genannt würden, allein aus diesem Umstande würde noch nicht folgen, dafs dadurch nur Engel bezeichnet werden. Nicht selten ist es der Fall, dafs in der Schrift dieselbe Bezeichnung von ganz verschiedenen Personen und Sachen gebraucht wird. So bezeichnet עֶבֶד *Knecht, Diener* sowohl denjenigen, welcher seinem weltlichen Herrn dient, als auch den frommen Gottesverehrer und selbst den Messias und die Engel; so wird ferner durch מָשִׁיחַ *Gesalbter* David als gesalbter König Israels, dann der gesalbte Hohepriester 3 Mos. 4, 3. 5. 16, dann der gröfste Nachkomme Davids, Christus, bezeichnet. Es mufs bei diesen und ähnlichen Ausdrücken stets sorgsam auf den Context, auf Parallelstellen und auf das, was von den Personen und Sachen ausgesagt wird, gesehen und danach erklärt werden. Wir haben also die Frage zu beantworten, ob בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים ausschliefslich Engel oder Engel und fromme Gottesverehrer oder doch Menschen bezeichnen. Liefse sich erweisen, dafs jene Ausdrücke auch von den Verehrern Gottes unter den Menschen gebraucht werden, so könnte auch an unserer Stelle davon die Rede sein, wenn in dem Contexte selbst kein wichtiger Grund dagegen spräche. Sind die Söhne Gottes fromme Gottesverehrer oder doch Söhne

frommer Eltern und nicht Engel, und sind die Töchter der Menschen Kainitinnen, die von grofser körperlicher Schönheit, aber den fleischlichen Begierden ergeben waren, oder überhaupt die zum fleischlichen Sinnengenufs geneigten weiblichen Nachkommen Adams, so wird die Verbreitung des sittlichen Verderbens an unserer Stelle hauptsächlich in die Befriedigung der Fleischeslust gesetzt, welcher sich die frommen Gottesverehrer ergaben. Nach dieser Erklärung ist die eheliche Verbindung der Frommen mit den Töchtern der Menschen die Hauptursache gewesen, wodurch jene in die Knechtschaft des Fleisches gerathen und das sittliche Verderben allgemein geworden ist. Bevor wir aber die Gründe angeben, die für die eine oder andere Erklärung sprechen und die Gegengründe in ihrer Unhaltbarkeit zeigen, wollen wir zuvor die einzelnen Ausdrücke unserer Stelle, welche einer Erläuterung bedürfen, besprechen und deren Sinn zu bestimmen suchen.

Erläuterung und nähere Bestimmung einiger Ausdrücke von Gen. 6, 1—4.

§. 7.

Durch das ו consecut. in וַיְהִי wird V. 1—8, worin das allgemeine Sittenverderben als die Ursache der Sündfluth angegeben wird, mit dem vorhergehenden Kapitel, welches ein Verzeichnifs der Nachkommen Adams bis Noach enthält, verbunden. — Das Hiphil הֵחֵל (von dem in Kal ungebräuchlichen Zeitworte חָלַל intrans. *durchbohrt, durchlöchert,* daher *verwundet, verletzt sein,* arab. خَلَّ I. V. *durchbohren* und Adjectiv חָלָל *durchbohrt* und חָלִיל *Flöte, Pfeife,* eigentl. *Durchbohrtes,* dann *aufgelöst, öffnen, los sein,* daher Piel *auflösen, zerreifsen,* arab. خَلَّ) bezeichnet *auflösen, öffnen,* daher *beginnen, anfangen,* eigentl. *eröffnen, lösen*

(1 Mos. 9, 10; 10, 8; 5 Mos. 2, 25. 31; 1 Sam. 3, 12; 2 Chron. 20, 22). Die Bedeutung *anfangen* haben auch alle alten Uebersetzer dem חָלַל in Hiphil ertheilt. — אָדָם, welches nur im Singular vorkommt, wird am häufigsten collectiv gebraucht, z. B. 1 Mos. 1, 26. 27; 6, 1. כָּל־אָדָם *alle Menschen*, eigentl. Gesammtheit von Menschen, Job 21, 33; 37, 7 und als Genitiv den Adjectiven nachgesetzt, אֶבְיוֹנֵי אָדָם *die Armen unter den Menschen*, d. i. die Armen, (Jes. 29, 19), זֹבְחֵי אָדָם *die Opfernden der Menschen*, d. i. die Opfernden (Hos. 13, 2); בּוֹגְדִים בְּאָדָם *die Uebermüthigen, Frechen unter den Menschen* (Sprüchw. 23, 28). Bisweilen wird אָדָם für gewöhnliche Menschen im Gegensatze zu den besseren gebraucht, z. B. Job 31, 33 כְּאָדָם *wie die* (gewöhnlichen) *Menschen, nach der gewöhnlichen Menschen Art,* und Hos. 6, 7; Ps. 82, 7 böse Menschen (Ps. 124, 2). Steht אָדָם im Gegensatze zu אִישׁ *Mann*, so bezeichnet es den Niederen, Geringen, dieses den *Vornehmeren, Angeseheneren* (Jes. 2, 9; 5, 15) und im Gegensatze zu שָׂרִים *Fürsten* (Ps. 82, 7). Bisweilen wird אָדָם und אִישׁ mit בְּנֵי verbunden (Ps. 49, 3; 62, 10; Sprüchw. 8, 4). Ohne Gegensatz stehen beide Wörter jedoch im Parallelismus (Job 35, 8; Jes. 52, 14; Mich. 5, 6; Ps. 62, 10). Für אִישׁ *Mann* kommt aber אָדָם selten vor, z. B. Kohel. 7, 28: „einen Mann (אָדָם) habe ich gefunden unter Tausenden, aber ein Weib habe ich unter ihnen allen nicht gefunden.“ Mit dem Artikel verbunden bezeichnet הָאָדָם entweder den ersten Menschen, den Stammvater des Menschengeschlechtes (1 Mos. 2, 6. 15. 16. 18. 19. 20. 22. 25; 3, 10. 12), wie הָאִשָּׁה die Stammmutter desselben חַוָּה (3, 1. 2. 4. 6. 8. 9. 13. 15. 16), indem es dadurch die Natur eines Nom. prop. erhält, wie בַּעַל *Herr, Besitzer* mit dem Artikel הַבַּעַל *der Herr*, vorzugsweise *Baal*, הַשָּׂטָן *der Widersacher*, vorzugsweise *Satan*, ähnlich הַיַּרְדֵּן *der Fluſs*, nur vom *Jordan*, הַנָּהָר *der Fluſs*, vom Euphrat u. a., oder die anderen übrigen Menschen, eine Menschenklasse im Gegensatze schon genannter, z. B. Jer. 32, 20 בְּיִשְׂרָאֵל וּבָאָדָם *an Israel und*

anderen Menschen, Richt. 16, 7 כְּאַחַד הָאָדָם *wie einer der übrigen Menschen* (im Gegensatze zu Simson), Ps. 73, 5, wo es von den Gottlosen heifst, dafs sie nicht von den Leiden berührt werden (עִם אָדָם). Dafs selbst in unmittelbarer Aufeinanderfolge derselbe Begriff zuerst im allgemeinen, dann in einem durch einen Gegensatz beschränkten Sinne gebraucht wird, beweist Richt. 19—21. Nachdem 19, 30 vom Auszuge der Söhne Israels (der 12 Stämme) aus Aegypten die Rede gewesen ist, wird in dem folgenden Verse (20, 1 ff.) erzählt, dafs „*alle* Söhne Israels, alle Stämme Israels" sich versammelt hatten zu einem Kriege gegen Benjamin. Da auch im Folgenden die Stämme Israels dem Stamme Benjamin entgegengesetzt werden, so sind unter den Stämmen nur die übrigen Stämme aufser Benjamin zu verstehen. Da die Benjamiten auch Israeliten sind, so können die Gottessöhne auch Menschen sein, weil sie den Menschentöchtern gegenüber gestellt werden. Vgl. 1 Mos. 6, 6. 7; 7, 21; 8, 21, wo הָאָדָם nur die Bösen und Lasterhaften mit Ausschlufs Noachs und seiner Familie bezeichnet; vgl. 1 Mos. 9, 6; 11, 5; 2 Mos. 9, 9. 19. 22; 3 Mos. 18, 5 u. a. Bezeichnet הָאָדָם nicht blofs alle Menschen, wie ein bestimmtes Geschlecht oder eine bestimmte Menschenklasse, so hindert nichts, unter בְּנוֹת הָאָדָם nicht Töchter aller Menschen, sondern Töchter einer gewissen Klasse und an unserer Stelle Töchter solcher Menschen zu verstehen, welche irdisch gesinnt waren, und bei denen das physische und körperliche Wesen des Menschen, des gefallenen Adams hervortrat und die sinnlichen Gefühle und Neigungen eine Herrschaft erlangt hatten. Hatte zur Zeit Noachs bei einem grofsen Theile der Menschen, bei den von den Schetiten local (4, 16) und sittlich (4, 26) geschiedenen Kainiten das sittliche Verderben sich sehr verbreitet, so dafs die sinnlichen Begierden und Neigungen eine Uebermacht über den von Gott ausgegangenen Geist erlangt hatten, und waren deren Töchter ebenfalls den sinnlichen Neigungen und Begierden ergeben, so konnten,

da Kain Adams Erstgeborener war, diese, dem gefallenen Adam ähnlichen Kainitinnen, ganz passend Töchter der Menschen, dagegen die Gott treu gebliebenen, die dem *Elohim* ähnlichen Schetiten (5, 1), die ihre Neigungen und Begierden beherrschten und die Anforderungen des geistigen Theils des Menschen erfüllten, im Gegensatze zu jenen passend Söhne, Kinder Gottes, genannt werden. Da das Sittenverderben hauptsächlich bei den Nachkommen Kains sich verbreitete, und der durch den Fall zerrissene Lebenszusammenhang mit Gott bei ihnen nicht wieder angeknüpft wurde, so kann der Verfasser hauptsächlich nur die Kainitinnen im Auge haben. Dieses nimmt auch Rosenmüller an, wenn er in den Scholien z. d. St. über הָאָדָם bemerkt: „Hic Caini soboles, sive deterior humani generis pars hac voce designari videtur, quia de ea in sequentibus verbis praecipue agitur.“ In demselben Sinne bemerkt Hengstenberg a. a. O. zu V. 1: „Unter den „„Menschen““ verstehen gewöhnlich auch die Vertreter der kirchlichen Meinung das gesammte Menschengeschlecht. Allein besser nimmt man an, dafs der Gegensatz der Söhne Gottes im folgenden Verse auf den unsrigen zurückwirkt, und dafs in ihm unter den Menschen *blofse* Menschen, Kinder der Adama, solche die irdisch gesinnt sind, zu verstehen sind. Nur die Zunahme und Ausbreitung des gottlosen Geschlechtes mit seinen gottlosen Töchtern und die in Folge derselben eingetretene nähere Berührung mit den Söhnen Gottes bildet den rechten Eingang zu dem Folgenden. Die Menschen werden hier mit der Adama (אֲדָמָה) zusammengestellt, die Irdischen mit der Erde. Wenn das Band zu Gott zerstört ist, so bleibt nur das Verhältnifs zu dieser übrig.“ — Der Infinitiv רֹב von dem nur im Präteritum und Infinitiv in Kal gebräuchlichen רָבַב *viel werden, sich vermehren, viel sein* (Ps. 3, 2; 69, 5; 104, 24; Jes. 59, 12 u. a.) bezeichnet hauptsächlich die starke Vermehrung derjenigen Menschen, unter welchen das Sittenverderben sich verbreitet hatte. Von רָבָה s. v. a.

רָבַב ist in Kal das Präteritum, Infinitiv, Imperativ, Futur und Participium, so wie Piel und Hiphil in Gebrauch. בֵּן, aram. בַּר, syr. ܒܪ, arab. ابن, Plur. בָּנִים bezeichnet zunächst *Sohn* im eigentlichen Sinne; es wird aber auch von jungen Thieren und Pflanzen (Schöfslingen, jungen Reisern, 1 Mos. 49, 22; Ps. 80, 16) und in weiterer Bedeutung gebraucht. Denn es bezeichnet auch *Enkel* und selbst entfernte Nachkommen (1 Mos. 29, 5; 32, 1; Esr. 5, 1). Häufig steht בֵּן und בָּנִים in Verbindung mit den Namen der Stämme und Stammväter von Völkern, z. B. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *Söhne Israels*, s. v. a. Israeliten (2 Mos. 1, 9); בְּנֵי יַעֲקֹב *Söhne* d. i. Nachkommen *Jakobs* (P. 77, 16); בְּנֵי עֵבֶר *Söhne Ebers*, s. v. a. Hebräer (1 Mos. 10, 21); בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל *Söhne Ismaels*, d. i. Ismaeliten; בְּנֵי עַמּוֹן *Ammoniter* (1 Mos. 19, 38); בְּנֵי יְהוּדָה *Judäer* (Jer. 32, 20); בְּנֵי אַשּׁוּר *Assyrer* (Ezech. 16, 28). Bisweilen wird בְּנֵי mit dem Plural verbunden, z. B. בְּנֵי עֲנָקִים *Söhne*, d. i. Nachkommen Enaks, Enakiten (5 Mos. 1, 28); בְּנֵי כֻשִׁים *Söhne*, d. i. Nachkommen des Kusch, d. i. Kuschäer (Am. 9, 7); בְּנֵי הַיְוָנִים *Söhne Javans*, die Javanim, Griechen (Jos. 4, 6). Statt בְּנֵי wird auch bisweilen בֵּית *Haus*, dann *Familie*, *Stamm*, *Volk*, *Leute* gebraucht, z. B. בֵּית יַעֲקֹב *Haus Jakobs* (Jes. 2, 5); בֵּית יִשְׂרָאֵל *Haus Israels* (Jes. 14, 2); בֵּית יְהוּדָה *Haus Judas* (Jer. 3, 18); בֵּית יוֹסֵף *Haus Josephs* (Am. 5, 6). Nach dieser Ausdrucksweise könnte בְּנֵי אֱלֹהִים *Söhne Gottes* (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7) im eigentlichen Sinne genommen und dadurch von Gott erzeugte Söhne verstanden werden, so dafs jene Bezeichnung ein Nomen naturae und nicht ein Nomen officii wie מַלְאָכִים wäre. Da aber an keiner Stelle der heil. Schrift Gott Söhne (Kinder oder Nachkommen) mit Rücksicht auf Zeugung zugeschrieben werden und nach der Lehre der heil. Schrift alle aufser Gott existirenden Wesen, seien es Engel oder Menschen, von Gott erschaffen sind, so kann jener Ausdruck offenbar nicht im eigentlichen Sinne genommen werden. Dafs בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים auch

nicht *Söhne der Engel* bezeichnen können, wie so viele neuere Gelehrte annehmen, sondern im ethischen Sinne zu nehmen sind, werden wir unten, wie wir glauben, genügend darthun. Die Bezeichnung des בֵּן und בָּנִים hat aufser dem eben angegebenen Gebrauch noch einen weiteren, indem die Sohnschaft noch auf andere Verhältnisse übertragen wird. *Söhne* werden nämlich auch diejenigen genannt, welche von einem Anderen abhängig sind und in enger Beziehung zu Anderen stehen, z. B. *der Unterthan*, Vasal wird 2 Kön. 16, 17 בֵּן, sowie der Schüler, Jünger in Beziehung zu dem Lehrer (Am. 7, 14), wo vom Prophetenjünger (בֶּן־נָבִיא) die Rede ist (1 Kön. 20, 25; 2 Kön. 2, 3; 4, 1 u. a.), *der Gottesverehrer*, *Schützling*, *Liebling*, daher Israel (2 Mos. 4, 22), *der erstgeborene Sohn Jehovas* (5 Mos. 14, 1). בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם, Sprüchw. 14, 26; Hos. 11, 1; Ps. 73, 15; 80, 16; Jes. 1, 2, wo der Prophet von Israel sagt: „Höret ihr Himmel, merk auf, o Erde; — denn Jehova spricht! — *Söhne* (בָּנִים) habe ich auferzogen und genährt, — sie sind aber abgefallen von mir"; 30, 1. 9; Mal. 2, 11. Hiernach können בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Söhne Gottes*, dessen Verehrer, die frommen Gläubigen bezeichnen. — Auf ähnliche Weise werden auch die Moabiter als Verehrer des Götzen Kamos (4 Mos. 21, 29) genannt. Moses schreibt hier: אוֹי־לְךָ מוֹאָב אָבַדְתָּ עַם־כְּמוֹשׁ נָתַן בָּנָיו פְּלֵיטִם וּבְנֹתָיו בַּשִּׁבְיוּת לְמֶלֶךְ אֱמֹרִי סִיחוֹן *Wehe dir, Moab! verloren bist du Volk Kamos: flüchtig läfst er (Jehova) seine Söhne sein und seine Töchter gefangen vom König der Amoriter, Sihon.* Ps. 29, 1 heifst es: „Gebet Jehova ihr *Gottessöhne* בְּנֵי אֵלִים". Vgl. Hos. 2, 6. 7; 5, 7; 11, 1, wo es von Israel im Singular heifst: „Als Israel jung war, da liebte ich es, und aus Aegypten rief ich meinen Sohn (לְבְנִי)." Es ist hiernach nicht zweifelhaft, dafs da, wo von der Sohnschaft Gottes im A. T. die Rede, fast immer auf das enge Verhältnifs, auf die Innigkeit und Liebe, ähnlich des Vaters zu dem Sohne, hingewiesen wird. Vgl. 5 Mos. 32, 6: „ist er (Jehova) nicht dein Vater, er besitzt dich," Ps. 103,

13; Jer. 31, 20. Bezeichnet nun הָאֱלֹהִים den einen wahren bekannten Gott *Jehova* (5 Mos. 4, 35; 1 Kön. 18, 21), welcher Name nur von dem einen wahren Gott, dem Ewigseienden und Unveränderlichen, aufser welchem kein Gott existirt, im Gegensatze zu den Göttern, den nichtigen Wesen gebraucht wird, so können בְּנֵי הָאֱלֹהִים Söhne des einen wahren Gottes, d. i. solche Menschen bezeichnen, welche denselben treu verehren und von ihm geschätzt und geliebt werden. Da nun bei Schets Nachkommen länger als bei den Nachkommen Kains die Verehrung des einen wahren Gottes fortdauerte, indem bei diesen das sittliche Verderben bald allgemein wurde und namentlich das weibliche Geschlecht den fleischlichen Lüsten ergeben war, so liegt es ganz nahe, unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים treue Gottesverehrer aus Schets Nachkommen, dagegen unter בְּנוֹת הָאָדָם die irdisch gesinnten und dem Sinnengenufs ergebenen Töchter aus Kains Nachkommen zu verstehen. Da Kain sich eines Brudermordes schuldig gemacht hatte, ein umherschweifendes Leben führte, und sich mit demjenigen beschäftigte, was den irdischen Wünschen und Begierden entsprach, so wird die schnelle Verbreitung des sittlichen Verderbens und des Weltsinns bei diesen leicht begreiflich. Es hatten die Kainiten kein wirksames Gegenmittel gegen das Verderben; es hatte ja selbst der Stammvater derselben seinem Neide und Hasse freien Lauf gelassen. — Bezeichnet nun בְּנֵי הָאֱלֹהִים fromme und treue Gottesverehrer aus Schets Nachkommen oder doch überhaupt Fromme, so begreift man, dafs diese Ausdrucksweise von den guten Engeln, die noch in höherer Weise als jene Verehrer und Lieblinge Gottes waren, gebraucht werden konnte. An Dämonen oder gefallene Engel kann mit einigen Auslegern gar nicht gedacht werden, weil diese nicht mehr Söhne, d. i. Verehrer und Lieblinge Gottes waren (11). Es kommt daher von gefallenen Engeln oder

(11) Richtig bemerkt daher Andr. Bruckner (commentar. philol.

Dämonen die Bezeichnung Söhne Gottes im A. T. auch nie vor und kann auch nicht vorkommen. Versteht man unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים *Engel*, so können es nur solche gewesen sein, die nicht gefallen waren und sich von Gott nicht abgewendet hatten. Bezeichnet nach dem Gesagten *Söhne Gottes* sowohl fromme und Gott ergebene Menschen als gute Engel, so mufs bei der Frage, ob jener Ausdruck von jenen oder von diesen gebraucht werde, stets auf den Zusammenhang Rücksicht genommen und danach die Frage beantwortet werden. — Das רָאָה *Sehen* bezeichnet hier nicht schlechthin *sehen*, *ansehen*, sondern mit Wollust und Vergnügen sehen : die Folge dieses *Sehens* war, dafs die Söhne Gottes ihre Augen von Gott und seinem Willen abwandten und sich mit Wollust und sinnlicher Begierde den Töchtern der Menschen zuwendeten. Das Adjectiv טוֹב *gut*, *καλὸς*, fem. טוֹבָה, bezeichnet in Beziehung auf die Sinne : *angenehm*, *gratus*, *iucundus*, *suavis*, in Beziehung auf das Gesicht und Personen : *schön*, wie 1 Mos. 24, 16 von der Rebekka, טוֹבַת מַרְאֶה *schön von Ansehen*, auf das Gehör : *lieblich*, *schön klingend*, auf den Geruch : *wohlriechend*, auf den Geschmack : *angenehm*. — Dafs an unserer Stelle von der äufseren körperlichen Schönheit, namentlich von der des Gesichts die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. — לָקַח eigentl. *fassen*, *ergreifen*, dann *nehmen* wird mit אִשָּׁה *Weib* verbunden häufig von der ehelichen Verbindung eines Mannes mit einem Weibe gebraucht, 1 Mos. 4, 19; 1 Sam. 25, 43. Dieser Ausdruck kommt auch vor, wenn der Vater ein Weib für seinen Sohn nimmt, z. B. 2 Mos. 21, 10 : לָקַח אִשָּׁה לִבְנוֹ *er nimmt seinem Sohne ein Weib;* elliptisch steht לָקַח 2 Mos. 34, 16

---

theolog. 1653) : „Per filios dei intelligere diabolos, absurdum est. Nam scriptura hoc nomen filiorum dei nunquam diabolis tribuit : quia diaboli sunt spiritus, utique ad generationem sunt inepti, et non possunt veros homines generare.“

וְלָקַחְתָּ מִבְּנוֹתָיו לִבָּנֶיךָ *und (dafs du nicht) von seinen Töchtern (Weiber) nahmest für deine Söhne.* — Da diese Redensart nur von der Eheschliefsung und nie von einem aufserehelichen unzüchtigen Verhältnisse, von dem blofsen Begattungsacte oder von der *πορνεία* vorkommt, so können die Gottessöhne nicht Engel sein. — בָּחַר *prüfen*, wie das syr. ܒܚܪ s. v. a. בָּחַן, daher *läutern*, dann *wählen*, *auswählen*, *aussuchen*, eigentl. *erprüfen*, bezeichnet mit בְּ öfters *Gefallen haben* an etwas, Jemanden *lieben* (Jes. 14, 1; Zach. 1, 17; 2, 12; 3, 2; 2 Sam. 15, 15). — דּוּן Futur. יָדֹן bezeichnet nach Fürst, welcher דּוּן und דִּין nicht unterscheidet, wie שׁוּם und שִׂים, *unterwerfen*, *unterjochen*, eigentl. *unterdrücken*, *erniedrigen* (arab. دون med. vav, intrans. *niedrig*, *unterdrückt sein*, med. ى vilis factus est, obsequutus est, vilis contemtusque et sequior fuit), dann *unterwürfig machen*, *beherrschen*, *über etwas walten*, wie Hiphil 1 Sam. 2, 10; Zach. 8, 3. 7, daher *richten*, *entscheiden* (1 Mos. 15, 14; 30, 6; Jer. 5, 28; 22, 16; 30, 13, daher דַּיָּן *Richter*, *Herrscher*), wie Hiph. 1 Mos. 49, 16; Jes. 3, 13, dann *streiten*, *hadern* (vgl. das arab. دين [III und IV]) wie Niph. 2 Sam. 19, 10. Die Bedeutung : *hadern*, *streiten* finden an unserer Stelle viele Ausleger passend, indem Gott sage, dafs der Geist, den er dem Menschen gegeben habe und der den Leib beseele und belebe, nicht ewig im Menschen bleiben und mit den bösen und sinnlichen Neigungen und Begierden streiten soll. Gott will dann sagen, dafs er den von ihm dem Menschen gegebenen Geist zurücknehmen wolle, damit derselbe dem Leibe nach wieder dem Staube, woraus er gebildet, anheimfalle. — Die Menschen sollen sterben, jedoch will Gott mit seinem schweren und vernichtenden Strafgerichte noch 120 Jahre warten und diese Zeitfrist zur Bekehrung vergönnen. Nach Rosenmüller soll der Sinn sein : „non perpetuo redarguam homines de peccatis; nil proficio tot admonitionibus, increpationibus et minis, frustra tamdiu eorum vitia redarguo.“ Aehnlich

Dereser: „Weil das menschliche Geschlecht in thierischer Sinnlichkeit versunken und für göttliche Belehrung unempfänglich geworden ist; so sollen meine Propheten ihm künftig keine Strafpredigten mehr halten. Ich bewillige ihm noch eine Frist von 120 Jahren; erfolgt in diesem Zeitraume keine Besserung, so soll es durch eine Wasserfluth vertilgt werden. Diesen Ausspruch liefs Gott 120 Jahre vor der Sündfluth den Menschen bekannt machen; wie er früher durch Henoch die kommenden Strafgerichte ihnen ankündigen liefs, Judä V. 14, vgl. Jes. 47, 16.“ Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs רוּחִי *mein Geist*, hier weder mit Rosenmüller in der Bedeutung von אֲנִי *ich*, noch mit Dereser für prophetischer Geist oder Geist der Propheten genommen werden kann. Hätte der Verfasser durch רוּחִי die Propheten als Strafprediger und Ermahner bezeichnen wollen, so würde er sich anders ausgedrückt haben. Wir können daher auch Hengstenb. nicht beistimmen, der: „nicht soll richten mein Geist unter den Menschen in Ewigkeit“ übersetzt, wenn er unter *Geist* die Stimme Gottes versteht, wodurch innerlich sein unter den Menschen waltender Geist richtet und die Stimme erleuchteter Männer, wie die des mit Gott wandelnden Henoch, wodurch er äufserlich richtet.

Da im Arabischen دَانَ med. vav die intransitive Bedeutung *niedrig*, *unterdrückt sein*, med. ى vilis factus est, obsequutus est, vilis contemtusque et sequior fuit hat und יָדוֹן von דוּן nur an unserer Stelle vorkommt, so nimmt Gesenius diese auch an unserer Stelle an. Das mit דוּן verwandte דִּין soll eine causative Bedeutung haben und eigentlich *erniedrigen*, *unterdrücken*, dann *unterwürfig machen*, *beherrschen*, daher *richten*, *entscheiden* bezeichnen, weil im Oriente der Fürst das Herrscher- und Richteramt in sich vereinigte. Hieraus würde sich erklären, dafs im Arab. دَانَ auch *herrschen* und *richten* bedeutet, wie حَكَمَ. — Die Bedeutung: *niedrig*, *erniedrigt sein* nehmen an unserer

Stelle auch Ewald und Tuch an. Hiernach wäre der Sinn: „mein dem Menschen gegebener Geist 1 Mos. 2, 7 soll nicht immer in ihm bleiben und durch sinnliche Begierden erniedrigt und beherrscht werden und denselben unterworfen sein. Allein die arabische Bedeutung *niedrig, erniedrigt sein, humiliabitur, vilescet* darf man nicht ohne Weiteres dem hebräischen דון ertheilen, da dieselbe im Hebräischen sich nicht findet und keiner der alten Uebersetzer diese Bedeutung hat. Da der Alex., Syr., Symmachus, Hieronymus dem דון die Bedeutung: *bleiben, verweilen, wohnen* geben, so sind mehrere Ausleger der Meinung, dafs jene Uebersetzer nicht יָדוֹן, sondern יָלוֹן gelesen und ד und ל verwechselt haben. Denn לון und לין bezeichnen *verweilen, bleiben* (Zach. 5, 4), dann *übernachten* (1 Mos. 32, 22), in Hiph. *weilen, verbleiben, wohnen* und *die Nacht zubringen, übernachten* (1 Mos. 19, 2; 24, 25; 28, 11; 32, 14. 22; 2 Mos. 23, 18); nach Gesenius, Fürst u. A. soll לון aus לול = לַיִל *Nacht* als Denominat. entstanden und aus *übernachten* die Bedeutung *bleiben, verweilen, wohnen* (Job. 19, 4; 41, 14; Ps. 49, 13) und in Hiph. *verweilen lassen* (Jer. 4, 14; 2 Mos. 16, 7) hervorgegangen sein. Allein es ist uns ganz unwahrscheinlich, dafs alle jene alten Uebersetzer לון statt דון gelesen haben. Wir halten die Texteslesart für die richtige und nehmen mit Hieron., Delitzsch u. A. an, dafs דון die Bedeutung *walten, weilen* habe, indem die Bedeutung *herrschen* und *über etwas walten* mit jener eng zusammenhängt. — Die Bedeutung: *walten, weilen, herrschen* nehmen an unserer Stelle auch de Wette, Maurer, Schumann und Winer an. Für diese Bedeutung würde auch אָדוֹן *Herr*, eigentl. *Walter* sprechen. Vgl. דִּין *verwalten* (Job 49, 16; Sach. 3, 7). — Dieser Bedeutung steht nicht entgegen, dafs das *Walten* eine Herrschaft und Macht ausdrückt. Der Geist kann auch im Dienste des Bösen thätig sein und vom Fleische regiert werden. — Da דור Ps. 84, 11 die Bedeutung *wohnen*, wie im Aramäischen hat, so meinen

Houbigant, Clericus, Ilgen, dafs יָדוֹר statt יָדוֹן gelesen werden müsse. Allein diese Meinung läfst sich durch keinen genügenden Grund stützen. — Dafs רוּחַ hier und Job 27, 3; 34, 14 u. a. St. und נִשְׁמַת חַיִּים *Lebenshauch* (1 Mos. 2, 7; Job 33, 4) die von Gott dem Menschen gegebene vernünftige Seele, welche den Körper belebt, bedeutet, unterliegt keinem Zweifel. — Die Worte: בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר geben den Grund an, warum Gott den Untergang des Menschengeschlechtes beschlossen hat. Verschiedener Meinung sind aber die Ausleger und Uebersetzer über die Bedeutung des בְּשַׁגַּם. Nach dem Alex., Syr., Samar., Hieron., dem Targum soll dasselbe *weil* oder *weil ja* bedeuten und aus der Präposition בְּ, dem abgekürzten אֲשֶׁר und גַּם *auch* zusammengesetzt sein. Das בְּשֶׁ ist dann s. v. a. בַּאֲשֶׁר (39, 9. 23 und שֶׁ statt שֶׁ wie Richt. 5, 6; 6, 17; Hohesl. 1, 7. Im Phönizischen ist שׁ statt אֲשֶׁר oder אש nur üblich. Da diese Zusammensetzung sich sonst nirgends im Pentateuch findet, so haben viele neuere Gelehrte diese Erklärung verworfen. Allein in dem Nichtvorkommen liegt doch kein Beweis, dafs diese Zusammenziehung nicht in Gebrauch gewesen ist.

Dafs גַּם nicht die Partikel גַּם *auch*, *sogar* sein könne, soll nach mehreren Auslegern, wie Keil, die Punktation mit Kamez und der Umstand, dafs גַּם *auch* hier ganz müfsig stehe, beweisen. Weshalb Rosenm. z. d. St. bemerkt: „בְּשַׁגַּם plerisque est particula causalis ex praefixis בְּ, שֶׁ et גַּם composita, sicuti plerique veterum statuerunt; atque verba בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר sic vertunt: *quia etiam, caro est.* Verum ut taceamus, גַּם, *etiam* hic plane otiosum esse, deberet vox ex tribus istis particulis composita aliis punctis vocalibus instructa esse, et בְּשַׁגַּם efferri. Accedit, quod huiusmodi particularum compositiones seriori tantum Hebraismo seu potius stylo Rabbinico sint propriae. Pluribus refutavit illam de voce בְּשַׁגַּם sententiam J. F. Bernd in particuliari de hoc vocabulo eiusque significatu *Exercit. crit. philol.* Hal. 1732, docuitque referendum esse ad radi-

cem שָׁגָה *erravit*, ita ut בִּשְׁגָגָה sit Infinitivus Pihel cum suffixo et affixo et cum verbis הוּא בָּשָׂר vertendum : *dum errare eos facit caro*, i. e. dum eos in varios libidinis errores abduxit corrupta eorum indoles; quia *carni* laxarunt dominium, et carnis voluptatibus adeo alte sunt immersi, ut emendationis spes plane nulla sit. Ita etiam σάρξ, qua voce LXX h. l. usi sunt, in N. T. de vitioso corrupto homine usurpatur.“ Dagegen läfst sich aber bemerken, dafs nach den angeführten Stellen das abgekürzte שׁ auch Patach hat, und dafs das Patach von גַּם in der Verbindung mit dem בְּשׁ in Kamez übergehen konnte, wie אֲבָל aus בַּל, מֵעָל aus עַל (1 Mos. 49, 25). גַּם kann wie Jes. 30, 33 sich auf den ganzen Satz beziehen und mit *ja* übersetzt werden; weshalb es nicht müfsig steht. — Ausführlich hat Schott in der Commentat. II de notione cognationis dei hominumque in Genes. p. 13 sqq. über diese Stelle gehandelt. — Uebrigens kann man sich nicht zum Beweise, dafs שׁ in בְּשַׁגָּם aus אֲשֶׁר abgekürzt sei, auf שִׁלֹה (1 Mos. 49, 10) berufen, weil jenes Wort nicht mit dem alexandrinischen Uebersetzer שִׁלֹה für אֲשֶׁר לוֹ, sondern שִׁלֹה *Ruhe, Friede*, concret *Ruhe-, Friedebringer, Beruhiger* gelesen werden mufs. Viele Ausleger, wie noch in jüngster Zeit J. R. Linder (Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, 23. Jahrg., 1862, S. 606), halten שַׁגָּם für einen Infinitiv שַׁג (nach der Form שַׁךְ Jer. 5, 26) vom Zeitworte שָׁגַג *hin- und herwanken, sich verirren, sich vergehen*, daher שְׁגָגָה *Verirrung*, *Vergehen*, Hengstb. : *sündigen* (3 Mos. 4, 2. 27; 4 Mos. 15, 27; Pred. 5, 5) mit dem Suffix ָם und übersetzen die Worte : בְּשַׁגָּם הוּא בָּשָׂר *bei ihrer* (der jetzt lebenden Menschen) *Verirrung ist er* (der Mensch) wider seiner ursprünglichen Bestimmung *Fleisch*, d. i. bei seiner Abirrung von der göttl. Ordnung und bei der Herrschaft der Fleischeslust und der sinnlichen Neigungen und Begierden geht der Mensch, das geistlich leibliche Wesen ganz im Fleisch auf. Der unmittelbar von Gott ausgegangene Geist, das Ebenbild Gottes, hatte die Bestimmung

auch nach dem Falle über das Fleisch zu herrschen und dasselbe zu höheren, Gott wohlgefälligen Zwecken zu gebrauchen. Durch die Hingabe des Geistes an das Feisch oder durch die Fleischesherrschaft war die göttliche Ordnung verkehrt und der Mensch strafbar geworden. Von diesen den Sinnengenüssen und dem Weltsinn ergebenen Menschen machte die Familie Noachs eine Ausnahme, indem sie der göttlichen Ordnung treu blieb, das Fleisch beherrschte; weshalb sie auch in dem Strafgerichte der vertilgenden Fluth, von dem Untergange des sündigen Menschengeschlechtes verschont blieb. — Eine Schwierigkeit macht bei dieser Erklärung das ם in בְּשַׁגַּם mit dem darauffolgenden הוּא. Es wäre בְּשַׁגָּהּ zu erwarten, indem jedenfalls die enallage Numeri hart ist. Wir geben daher den alten Uebersetzern in der Auffassung des בְּשַׁגַּם den Vorzug.

נְפִילִים und נְפִלִים, welches aufser an unserer Stelle nur noch 4 Mos. 13, 33 mit dem Artikel vorkommt, und der Alex. *γίγαντες*, Onkelos גִּבָּרַיָּא *Helden*, *fortes*, Hieron. *Gigantes*, Aquila *βιαῖοι*, Symmachus *ἐπιπίπτοντες*, beide Araber الجَبابِرَة, das Collect. von جَبَّار *vir fortis*, der Syr. in der Peschito ܓܒܪܐ *Helden*, mächtige Männer, wiedergeben, bezeichnet offenbar Männer hohen Wuchses, Riesen mit grofser Körperkraft, wie auch aus 4 Mos. 13, 33. 34 hervorgeht, indem hier erzählt wird, dafs die von Moses abgesandten Kundschafter bei ihrer Rückkehr die Bewohner Canaans als Menschen hoher Statur אַנְשֵׁי מִדּוֹת und die Söhne Enaks als Riesen, eigentl. *Hochgestreckte*, *Grofse*, *Starke* (נְפִילִים) bezeichnet hatten, in Vergleich mit welchen die Israeliten nur Heuschrecken seien (12). Da

(12) Der Behauptung von Keil im Commentar zu 1 Mos. 6, 4, dafs 4 Mos. 13, 33. 34 nicht beweise, dafs die נְפִילִים *Riesen* gewesen seien, können wir nicht beistimmen, weil daselbst gesagt wird, dafs alles Volk כָּל־הָעָם Leute von hoher Statur gewesen, und dafs die

נָפַל *fallen, anfallen, incidere, hostiliter irruere* bedeutet (Job 1, 15), so haben einige Gelehrte, wie Luther, Hengst., Keil z. d. St. נְפִילִים *Anfallende, irruentes, Ueberfaller, Tyrannen, Plünderer, Räuber*, d. i. solche verstanden, welche Andere überfallen und berauben, wie dieses noch jetzt oft in Arabien geschieht. An Solche scheinen auch Aquila und Symmachus gedacht zu haben. Da aber נָפַל auch *abfallen, deficere* (2 Kön. 25, 11; Jer. 21, 9; 37, 13. 14; 38, 19) bezeichnet, so sind Andere der Meinung, dafs נְפִילִים Plural von נָפִיל *Abgefallene* von Gott, *defectores, apostatae* bezeichnen, welche den Giganten und Titanen der Heiden glichen, welche wie Lucian in der Schrift *dea Syra* sagt, *ἄβριστοὶ κἄρτα ἐόντες ἀθέμιστα ἔργα ἔπρασσον, quum, perquam insolentes essent, nefaria facinora perpetrarunt.* Josephus schreibt Antiqq. lib. I, c. 3, §. 1 : *ὅμοια γὰρ τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμῆσθαι λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ οὗτοι δράσαι παραδίδονται, iis enim, quae Gigantes ausos esse tradunt Graeci similia et isti perpetrasse dicuntur.* Rosenmüller möchte lieber J. G. Hasse beistimmen, welcher in den *Entdeckungen* u. s. w. Th. II, S. 62 in der Anmerkung unter נְפִילִים von נָפַל *fallen, Herabfallende, Herabgefallene* (Delitzsch), *Herabgeworfene, decidui, deiecti, βεβλημένοι* versteht, weil sie wie die Titanen vom Himmel herabgestürzt seien. In diesem Sinne hat Jonathan הַנָּפְלִים gefafst, indem er dasselbe wiedergiebt : שְׁמִחֲזַאי וְעוּזִיאֵל הִינּוּן נָפִילִין מִן שְׁמַיָּא *Schamchassai und Usiel, welche vom Himmel herabgestofsen sind.* Mehreres über diese Sage aus jüdischen Schriftstellern findet sich bei Eisen-

---

Israeliten den נְפִילִים, den Söhnen Enaks unter den נְפִילִים, gegenüber den Heuschrecken geglichen hätten. Es ist hauptsächlich die hohe Statur, welche die Kundschafter hervorheben und wodurch sie die Israeliten zu schrecken suchen. Ein grofser starker Mensch pflegt auch grofse Körperkraft zu besitzen. Da die Nomina der Form קָטִיל wie מָשִׁיחַ *Gesalbter* passive Bedeutung zu haben pflegen, so ist die Bedeutung *Anfaller, Tyrann* wenigstens sehr unwahrscheinlich.

menger, „entdecktes Judenthum“, Th. I, S. 380, vgl. Michaelis Supplemm. p. 2005 und Hug: „die mosaische Geschichte des Menschen“, S. 99. — Mit heidnischen Mythen und späteren jüdischen Sagen hat aber unsere Stelle nichts zu schaffen. Wir werden unten zeigen, dafs die נְפִלִים an unserer Stelle Menschen von riesiger Gröfse und Kraft bezeichnen, welche zur Zeit, als die Schetiten sich mit den Kainitinnen oder schönen Weibern ehelich verbanden, auf der Erde waren. Hierfür würde die Meinung von Fürst (hebräisches Handwörterbuch) sprechen, nach welchem נָפִיל eigentl. *Hochgestreckter, Grofser, Starker, Riese* vom ungebräuchlichen Zeitworte נָפַל *grofs, hochgestreckt, dick, stark, kräftig sein* von Körper (in seiner org. Weise נָ־פַל mit der in פָּל III [פּוּל] zu פִּיל, פּוּל, פּוֹל *Starker, Kräftiger, Held,* nur im Nom. propr. פִּלְאֶסֶר, פִּלְנֶאסֶר, arab. فَالَ, فَالَ *fett, dick, fest sein,* نَبْلٌ *emporragen*) bezeichnen soll. — Nehmen wir als Wurzelsylbe פל von נָפַל, so kann dasselbe mit dem in Kal ungebräuchlichen פָּלָא und פָּלָה in Niph. *grofs, aufserordentlich sein, insignem, ingentem esse,* daher פֶּלֶא *etwas Grofses, Wunderbares, Aufserordentliches* verwandt sein. — גִּבּוֹר (von גָּבַר *stark, mächtig, kräftig sein,* daher גֶּבֶר *Mann,* eigentl. *Kräftiger, Tapferer*) ist eine Steigerungsform und bezeichnet einen sehr starken, kräftigen und mächtigen Mann, daher einen *Helden, Gewaltthätigen, vir fortis, valde validus, heros.* — שֵׁם bezeichnet hier wie 4 Mos. 16, 1; 1 Chron. 5, 24; 1 Mos. 9, 27, *Ruhm, Ruf,* daher sind Männer des Namens *Berühmte, Ausgezeichnete.*

Beweis, dafs die Söhne Gottes 1 Mos. 6, 1—4 nicht Engel, sondern Menschen, d. i. Mitglieder des frommen Geschlechtes sind.

§. 8.

1) Ein wichtiger Grund, dafs die בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht Engel, sondern männliche Nachkommen von blofsen Men-

schen oder Söhne sind, welche durch eine fleischliche Vermischung der Männer mit den Weibern erzeugt worden sind, liegt in dem Umstande, dafs weder im alten noch im neuen Testamente von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern sonst irgendwo die Rede ist. Im Pentateuch erscheinen Engel nie als Söhne Gottes; derselbe kennt nur menschliche Kinder Gottes und die in ihm vorkommenden Engel führen andere Namen. Da an unserer Stelle die allgemeine Verbreitung des Sittenverderbens und der Gottlosigkeit von der fleischlichen Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern abgeleitet wird und diese Vermischung die traurigsten Folgen hatte, so mufs man erwarten, dafs auch an anderen Stellen der heil. Schrift irgendwo auf diese Ursache des Verderbens hingewiesen werde. Dieses ist aber nicht der Fall. Dafs die aus dem N. T. dafür angeführten Stellen nicht dafür sprechen und auf Mifsverständnissen beruhen, werden wir unten zeigen.

2) Da, wie oben gesagt, im alten Testamente und selbst im Pentateuch die gläubigen und frommen Gottesverehrer öfters als *Söhne Gottes* bezeichnet werden und der Ausdruck בְּנֵי הָאֱלֹהִים in keiner Stelle des Pentateuchs von den Engeln gebraucht wird, so liegt in diesem Umstande auch ein wichtiger Grund, dafs ebenfalls an unserer Stelle von jenen die Rede ist. Hätte der Verfasser des Pentateuchs durch Gottessöhne Engel bezeichnen wollen, so hätte er מַלְאָכִים *Boten, Gesandte* sagen oder doch einen solchen Ausdruck wählen müssen, worüber kein Zweifel entstehen konnte. Die Bezeichnung der Engel durch מַלְאָכִים und הַמַּלְאָכִים findet sich 1 Mos. 19, 1; 32, 4; 2 Mos. 14, 19. Vgl. 1 Mos. 21, 17; 24, 7. 40; 31, 11; 48, 16 und מַלְאַךְ יְהוָה *der Engel Jehovas*, 1 Mos. 16, 7. 9. 10. 11; 22, 11. 15; 2 Mos. 3, 2; 4 Mos. 22, 22. Diese oder eine andere deutliche Bezeichnung wäre um so nöthiger gewesen, weil an unserer Stelle den Söhnen Gottes eine Handlung zugeschrieben wird, welche ihnen sonst nirgends

beigelegt wird. Bei einer im Pentateuch so häufig vorkommenden Bezeichnung der Engel durch מַלְאָךְ und מַלְאָכִים darf man nur aus wichtigen Gründen annehmen, dafs in einer einzigen Stelle der Genesis jener Sprachgebrauch verlassen werde. — In dem Umstande, dafs auch in späteren Schriften die Engel als treue Gottesverehrer Söhne Gottes genannt werden, liegt, wie wir unten noch näher zeigen werden, kein Beweisgrund, dafs auch an unserer Stelle von Engeln die Rede sei. — Wie עֶבֶד und עֲבָדִים *Diener*, *Verehrer* von Engeln (Job 4, 18) und von Menschen (Jos. 24, 29; Richt. 2, 8; Job 1, 8; 2, 3; 42, 8; Ps. 18, 1; 36, 1; 89, 4. 21; Ps. 34, 23; 69, 37; 113, 1; 134, 1, Jes. 54, 17; 63, 17; 65, 8. 9. 13. 14. 15) und מַלְאָךְ *Bote*, *Gesandter* von Engeln (16, 7; 21, 17; 22, 11. 15), und vom Priester (Mal. 2, 7; Pred. 5, 5) und vom Volke Israel (Jes. 42, 19) und מָשִׁיחַ *Gesalbter* vom Könige Israels, vom Priester (3 Mos. 4, 3. 5. 16) und vom Messias, dem gröfsten Nachkommen Davids, vorkommt, so kann auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים sowohl von Menschen als von Engeln gebraucht werden. Welche gemeint sind, mufs aus dem Zusammenhang entnommen werden. Jes. 43, 6 spricht der redend eingeführte Jehova: „Ich sage zur Mitternacht; gieb her! und zum Mittag: wehre (ihnen) nicht. *Bringe her meine Söhne* (הָבִיאִי בָנַי) aus der Ferne, — und meine Töchter von der Erde Enden.“ Nach 2 Sam. 7, 14 will Jehova den Nachfolgern Davids Vater und diese sollen ihm Söhne sein, so dafs sie, wenn sie verkehrt handeln, gezüchtigt werden sollen. 2 Mos. 4, 22 spricht Jehova von Israel: „*mein erstgeborener Sohn* (בְּנִי בְכֹרִי) ist Israel.“ Vgl. Jer. 31, 9. 20; Weish. 2, 18; 9, 7; 2 Cor. 6, 17. 18; Offenb. 21, 7. Ist Israel als Volk Gottes, dessen Sohn, und sind die Einzelnen aus demselben Söhne Gottes, so können בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים gläubige und fromme Gottesverehrer bezeichnen.

3) Für die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von frommen Gottesverehrern und namentlich den Nachkommen Schets, Enoschs, Henochs spricht an unserer Stelle auch der Zu-

sammenhang. Nachdem der Verfasser Kap. 4 Kains Brudermord und der Fortpflanzung der Kainiten Erwähnung gethan und in dem Liede Lamechs, der zuerst zwei Weiber nahm, V. 23. 24 den Geist dessen entarteten Geschlechts als einen rachsüchtigen und mordgierigen bezeichnet hatte, geht er Kap. 5 zur Angabe der Geschlechtsfolge Schets, dessen Sohn Enosch die feierliche Anrufung des einen wahren Gottes Jehova begann (4, 26) und von dem Henoch abstammte, der, weil er *mit* Gott wandelte, von ihm weggenommen wurde (5, 24), bis auf Noach über, der gerecht und unsträflich unter seinem Geschlechte und mit Gott wandelte (5, 32 und 6, 9). Da sich nun an diese Erzählung Kap. 6, 1—8 die von dem gänzlichen Verderben der Menschheit unmittelbar anschliefst und mit den Worten eingeleitet wird : „als die Menschen begannen, sich zu vermehren auf der Erde u. s. w.“, so hat der Verfasser entweder hauptsächlich die irdisch Gesinnten, die Kinder der אָדָם im Auge oder die beiden früher auseinander gegangenen Geschlechtsreihen der Menschen oder Menschenklassen in Eine zusammengefafst; und es liegt die Annahme nahe, dafs bei der allmäligen Vermehrung des Menschengeschlechts der Unterschied der beiden sittlich grundverschiedenen Geschlechter, des japhetitischen und kainitischen oder doch der Frommen und irdisch (fleischlich) Gesinnten verschwunden und das religiös-sittliche Leben vom Weltleben verschlungen worden sei. Dieses erkennt auch Delitzsch an, wenn er a. a. O. S. 225 schreibt ; „Es ist nicht zu läugnen, dafs der Zusammenhang von 6, 1—8 mit Kap. 4 die Annahme einer solchen Vermischung gegen die Zeit der Fluth hin fordert und die gesetzlichen Verbote gemischter Ehen, 2 Mos. 34, 16, vgl. Gen. 27, 26; 38, 1 ff., die Anschauung dieser Vermischung, die sich hier vorgefunden, begünstigen würde.“ Wenn Kain 4, 14 sagt : „Vor deinem Angesichte werde ich verborgen sein,“ und es in der Strafsentenz heifst : „unstät und flüchtig sollst du sein auf der Erde,“ so wird hierdurch

eine Entfernung von Gott und eine Ausschliefsung aus der Nähe Gottes und von seinem Schutze und von seiner Fürsorge deutlich ausgesprochen. Die Worte: „Kain ging weg von dem Angesichte Jehovas," lassen keinen Zweifel darüber, dafs Kain diejenige Gegend verlassen hat, wo Gott auf eine besondere Weise gegenwärtig war. Hiernach bestand also eine Gemeinschaft der Frommen (Schetiten) und der Gottlosen (Kainiten). Spricht demnach der Zusammenhang dafür, dafs an unserer Stelle von den Frommen, welche wie Henoch und Noach mit הָאֱלֹהִים wandelten, die Rede ist, so müssen wir, da der Ausdruck בְּנֵי הָאֱלֹהִים auch die frommen Gottesverehrer bezeichnen kann, unter jenen diese verstehen und das Sittenverderben in die Vermischung des Geschlechts der Frommen und Gottlosen setzen. Für diese Erklärung spricht insbesondere der Zusammenhang von Kap. 6, 1—4 mit 4, 25. 26, indem hier erzählt wird, dafs man zur Zeit Schets und dessen Sohnes Enosch angefangen habe, den Namen Jehovas, des einen wahren Gottes, anzurufen und öffentlich zu preisen. Kap. 6, 1—4, welches sich auf 4, 25. 26 bezieht, — denn Kap. 5 enthält einen hineingeschobenen Stammbaum der Nachkommen Schets, des Sohnes Adams — giebt an, dafs diejenigen, welche der Verehrung des einen wahren Gottes Jehova = הָאֱלֹהִים treu geblieben, Kinder Gottes genannt worden seien. Nach V. 25 hat Gott den Schet statt des von Kain getödteten frommen Abel gegeben und 5, 3 heifst es bedeutungsvoll von Schet, dafs er nach dem Bilde des nach V. 1 nach Gottes Bilde erschaffenen Adam erzeugt worden sei. In dem Kainitischen Geschlechte war schon durch schwere Vergehen und namentlich durch die Geschlechtssünde das göttliche Ebenbild mehr und mehr entstellt worden. Es existirten also zwei Geschlechter der Menschen, „das eine derjenigen, wie Augustinus im 15. Buche des Werkes von der Stadt Gottes sagt, welche nach dem Menschen, das andere derjenigen, welche nach Gott leben." Verstehen wir unter Söhnen Gottes die Mit-

glieder des besseren Geschlechtes, so haben wir zu Anfang des 6. Kap. die nothwendige Nachricht über das, was aus der Gemeinde derjenigen, welche den Namen Gottes anrufen, geworden, ehe die vertilgende Fluth einbrach. Aus dem Umstande, dafs bei den Kainiten das sinnlich Angenehme und die äufsere Schönheit in hoher Geltung stand, erklärt sich vielleicht auch die Erwähnung der Naama (*Liebliche, Liebreizende, Schöne*), der Schwester Tubalkains, des ersten Arbeiters in Erz, weil sonst die Weiber, wenn nichts Merkwürdiges von ihnen vorkommt, unerwähnt bleiben. *Kann* also der Name der Söhne Gottes hier das gottesfürchtige Geschlecht bezeichnen, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs er es bezeichnen mufs. Denn da im Vorhergehenden nur von diesem die Rede gewesen ist, so mufs an dieses nothwendig der aufmerksame Leser denken. Hätte der Verfasser die Engel verstanden wissen wollen, so hätte er sich bestimmter ausdrücken müssen.

4) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln spricht auch der Artikel vor אֱלֹהִים. In der Genesis wird אֱלֹהִים als Nomen proprium gebraucht, weshalb zur Bezeichnung des Begriffs *die* Gottessöhne kein Artikel erforderlich ist. Der Unterschied des אֱלֹהִים und הָאֱלֹהִים ist der, dafs jenes Gott als Schöpfer und Regierer der Welt bezeichnet, dieses dagegen den Begriff des *persönlichen* einen wahren Gottes, der sich offenbart und Gnaden und Wohlthaten spendet, hervorhebt, und den Uebergang von אֱלֹהִים zu יְהוָה vermittelt. אֱלֹהִים bezeichnet Gott im Allgemeinen, dagegen הָאֱלֹהִים den einen wahren persönlichen Gott und entspricht dem Jehova. Dafs diese Unterscheidung richtig sei, erhellt aus Gen. I – XI, wo Gott nur in den als elohistisch bezeichneten Stücken אֱלֹהִים, dagegen da, wo von dem Wandel Henochs und Noachs die Rede ist, הָאֱלֹהִים genannt wird, weil ihre Frömmigkeit in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott bestand. Nach diesem Sprachgebrauche kann man zur Bezeichnung der Engel nur בְּנֵי אֱלֹהִים erwarten, in so fern

sie von Gott erschaffen sind und das Ebenbild des überweltlichen Wesens an sich tragen. Dafs הָאֱלֹהִים Gott als den persönlichen, als יְהוָה bezeichnet, erhellet aus dem Ausdruck הִתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים, indem durch das Wandeln *mit* Gott die innigste Vereinigung und Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott, gleichsam ein Wandeln an der Seite Gottes bezeichnet wird. Es enthält dieser Ausdruck daher mehr als הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים das Wandeln *vor* Gott (1 Mos. 27, 1; 24, 10) und הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָה und אַחֲרֵי הָאֱלֹהִים (5 Mos. 13, 5). Das Wandeln *vor* Gott bezeichnet denselben als Diener, welcher nach dem göttlichen Gesetze lebt und durch treuen Gehorsam zu einer innigen Gemeinschaft mit Gott geführt wird. Das Gesagte macht es begreiflich, dafs der Wandel unter dem göttlichen Gesetze durch הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָה von 1 Mos. 17 an nur in Gebrauch ist. Der Ausdruck הָלַךְ אֶת יְהוָה kommt nur ein einziges Mal aufser 1 Mos. 5 und 6 bei Mal. 2, 6 vor, wo nicht von den Frommen Israels als solchen, sondern von Levi oder dem Priester als Träger und Lehrer der Gotteserkenntnifs, als מַלְאַךְ יְהוָה die Rede ist. Denn der Priester stand im A. B. in enger Beziehung zu Gott; er konnte mit Jehova im Heiligthum zusammenkommen, unmittelbar mit ihm verkehren und an ihn Fragen stellen, was dem Volke nicht gestattet war. Durch dieses enge Verhältnifs des Priesters zu Jehova entstand eine Kindschaft, so dafs der Priester nicht als Knecht, sondern als liebevoller und treuer Sohn anzusehen war. Da Priester als Lehrer und Leiter des Volkes die geistigen Väter desselben waren und demselben den göttlichen Willen bekannt machten, so stand auch das Volk durch das Priesterthum mit Jehova im Verhältnifs der Sohn- und Kindschaft. In dem Priesterthume gewann die Berufung Israels zum Sohne Jehovas diejenige Realität, welche die Kindschaft in der alttestamentlichen Oeconomie überhaupt erhalten konnte.

Bezeichnet das Wandeln mit הָאֱלֹהִים einen vertrauten Umgang und innige Liebesgemeinschaft mit demselben, so

werden alle diejenigen, welche mit Gott wandeln, richtig בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden können. Es wird nun zwar הִתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים nur von Henoch und Noach gebraucht; dieses hindert aber nicht, diesen Ausdruck auf alle Schetiten oder fromme Gottesverehrer zu übertragen. Denn wenn nach dem Ueberhandnehmen des Verderbens noch Noach als צַדִּיק *gerecht* und תָּמִים *unsträflich, unschuldig* gefunden und von ihm gesagt wird, dafs er *mit Gott gewandelt habe* (הִתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים), so darf man mit vollem Rechte annehmen, dafs vor der Verbreitung des Verderbens und der Gottlosigkeit das Geschlecht der Schetiten im Ganzen noch in dem Verhältnifs zu Gott stand, in welchem Noach zuletzt allein mit seiner Familie geblieben war. Den Namen *Söhne Gottes* hatten demnach die Frommen oder die Schetiten nur, weil sie in ihrem Wandel das göttliche Ebenbild durch ein Leben in Gerechtigkeit und Unsträflichkeit vor Gott bethätigten. Entspricht הָאֱלֹהִים dem יְהוָה, so sind die zur Kindschaft gelangten Menschen sowohl Kinder (Söhne) Jehovas, als Kinder Haëlohims.

Wenn Jemand entgegnen wollte, dafs diejenigen, welche bei der Wahl der Weiber auf äufsere Schönheit sehen, nicht mehr Söhne Gottes genannt werden könnten, da sie ja dadurch ihre Kindschaft verläugnet haben, so ist dieser Einwand durchaus nichtig und würde auch von den Engeln gelten. Die Engel heifsen aber nicht als geistige oder überirdische Wesen בְּנֵי הָאֱלֹהִים, sondern als Wesen, welche ihr ursprüngliches Verhältnifs bewahren und Gott treu verehren und selig und heilig sind. Sobald diese durch *πορνεία*, durch fleischliche Lust und Vermischung ihre ihnen angeschaffene Heiligkeit verläugnen und aufhören, Gott zu lieben und treu zu verehren, so können sie nicht mehr בְּנֵי הָאֱלֹהִים *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* genannt werden. Es findet sich daher auch keine einzige Stelle in der heil. Schrift, in welcher gefallene Engel *Söhne Gottes* genannt werden. Können Söhne Gottes von Engeln gebraucht

nur gute sein, so gilt dasselbe auch von den frommen Schetiten. Auch nennt Paulus die Christen zu Korinth *οἱ ἅγιοι*, obgleich unter denselben mehrere waren, welche sich der *πορνεία* (1 Cor. 5, 1) ergaben, und er ermahnt die, welche ihre Streitsachen vor die *ἄδικοι* statt vor die *ἅγιοι* brachten, daran, *ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον* und selbst *τοὺς ἀγγέλους* richten werden (6, 1—3). Der Ausdruck *Kinder Gottes* konnte daher von dem Geschlechte der Schetiten oder der frommen Familien auch noch dann gebraucht werden, als sie oder doch viele aus denselben anfingen, ihr höheres Leben aufzugeben und sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich zu vermischen.

5) Dafs die Söhne Gottes nicht Engel, sondern fromme Gottesverehrer oder doch Söhne frommer gläubiger Eltern sind, beweist auch der Gegensatz zwischen הָאֱלֹהִים und הָאָדָם oder der Umstand, dafs jene Söhne Gottes und diese Töchter der Menschen genannt werden. Denn da הָאָדָם auf das Irdische und Sinnliche und die Bildung des körperlichen Theils aus Staub der Erde, dagegen הָאֱלֹהִים auf das Geistige und den unmittelbaren göttlichen Ursprung der Seele hinweist, so war es ganz natürlich, dafs die irdisch Gesinnten, die sinnlichen und lasterhaften Töchter oder doch die Töchter wegen ihrer äufseren Schönheit Töchter der Menschen, dagegen die Frommen, welche nach den Forderungen des von Gott ausgegangenen Geistes lebten, Söhne Gottes genannt wurden. Da man nun die Söhne Gottes doch nicht in dem Sinne Söhne Gottes, wie die Töchter der Menschen Töchter der Menschen nennen kann, weil dann gesagt wird, dafs die Söhne Gottes von Gott, wie die Töchter von den Menschen gezeugt worden seien, so mufs offenbar בְּנֵי הָאֱלֹהִים das innige geistige Verhältnifs zu Gott wie die Töchter der Menschen das innige körperliche Verhältnifs zu ihren Eltern, worin sie durch Zeugung zu denselben standen, ausdrücken. Man kann daher Söhne Gottes ganz von deren geistigen Sohnschaft, also von den Gläubigen und Frommen, dagegen die

Töchter der Menschen von Töchtern fleischlich gesinnter Eltern erklären.

6) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln spricht ferner das, was V. 2 und 3 von der Versündigung derselben gesagt wird. Die Ursache der Versündigung wird hier darein gesetzt, dafs die Söhne Gottes bei der Wahl der Weiber nur auf die äufsere Schönheit sahen und diejenigen unter den Menschentöchtern sich auswählten, welche ihnen gefielen. Dadurch, dafs sie bei der Wahl auf die äufsere sinnliche und nicht auf die innere, die Frömmigkeit und Tugend, sahen, gaben sie zu erkennen, dafs sie Fleisch waren, dafs die sinnlichen fleischlichen Neigungen und Begierden sie beherrschten und bei ihren Handlungen entscheidend waren. Wer mufs nicht in diesem Umstande einen Beweis finden, dafs die Engel nicht Verführer der Menschentöchter sein können? Die Verschlimmerung des Menschengeschlechtes, welche eine Bestrafung nach einer Bufsfrist forderte, wird hier nicht darein gesetzt, dafs die Menschentöchter mit fleischlicher Lust gegen die בְּנֵי הָאֱלֹהִים erfüllt wurden, sondern darein, dafs die Söhne Gottes sich bei der Wahl der Weiber von der Augenlust leiten liefsen. Dieses pafst aber nicht auf Engel, sondern nur auf Menschen. Waren die Engel die Urheber der Versündigung und der Verbreitung des Verderbnisses, so hätte im Urtheile Gottes über dieses Vergehen wie 1 Mos. 3, 14 ff. der Haupturheber näher bezeichnet werden müssen und deren Bestrafung nicht unerwähnt bleiben dürfen. Dafs die heil. Schrift da, wo sie über die Versündigungen urtheilt, nicht blofs die Verführten richtet und über die Schuld der Verführer schweigt, ist bekannt.

7) Ganz unzulässig erscheint aber der Gedanke an Engel, wenn wir auf die Worte : יִקְחוּ לָהֶם נָשִׁים *sie nahmen sich Weiber* sehen, indem diese nirgends von blofsem Coitus oder *πορνεία*, sondern nur von dem Eingehen der von Gott angeordneten Ehen gebraucht werden (1 Mos. 4, 19; 1 Sam. 25, 43; 2 Mos. 21, 10; 34, 16; 2 Chron. 11, 21;

13, 21; Esr. 10, 44 u. a.). Diesen Beweisgrund findet auch Delitzsch (in Reuter's Repert. Jan. 1858) wichtig, indem er erklärt, dafs er sich mit diesem Argumente nicht abzufinden wisse. Da nun Engel keine Ehen schliefsen können, weil sie nach den Worten des Heilandes *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐκγαμίζονται* (Matth. 22, 30), so kann an unserer Stelle offenbar nicht von Engeln die Rede sein. Wenn Kurtz z. d. St. bemerkt: „Dieser Ausspruch des Herrn bezeuge nur dieſs, dafs jede geschlechtliche Vermischung schlechthin gegen die Natur der heil. Engel ist, womit aber noch nicht ausgeschlossen ist, dafs sie von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend auch in heillose Unnatur gerathen können," so wird durch die Hinweisung auf Entarten in heillose Unnatur gar nicht die Möglichkeit einer fleischlichen Vermischung höherer Geister mit den leiblich geistigen Menschen dargethan. Die Behauptung, dafs die Engel durch Ausartung zeugungsfähig werden und Weiber nehmen können, ist bisher auch durch keinen haltbaren Grund erwiesen worden und sie ist daher ganz willkürlich. Es scheint auch für die höheren Ordnungen der Geschöpfe, die Engel, der Unterschied der Geschlechter, welcher für die Geschöpfe unserer Erde von Gott angeordnet ist, gar nicht vorhanden zu sein. Wenn man sich auf die wunderbare Empfängnifs der Mutter des Heilandes durch den heil. Geist beruft, so bemerkt selbst Kurtz dagegen: „die menschliche Natur des zweiten Adam ist nicht vom Geiste Gottes gezeugt, sondern wie die des ersten erschaffen; — gezeugt aber ist das ewige Wort in die durch schöpferische Einwirkung des heil. Geistes hervorgebrachte Leibesfrucht der gebenedeiten Jungfrau. Eine schöpferische Einwirkung werden wir aber einem erschaffenen Geiste nicht zuschreiben dürfen. Der Geist kann auch nur Geist zeugen." Müfste man auch einräumen — was aber schon die Lehre von den Engeln verbietet —, dafs denselben eine Leiblichkeit schon an sich zukomme und zwar eine solche, die dem inwohnenden Geiste völlig unter-

than ist, so daſs sie nicht nur der naturgemäſsen Bestimmung desselben, sondern auch etwaigen naturwidrigen Gelüsten sich unbedingt fügt, so wird dadurch noch gar nicht die Möglichkeit einer geschlechtlichen Vermischung der mit dieser höheren Leiblichkeit begabten Geister mit den geistlich-leiblichen Wesen unserer Erde, oder die Möglichkeit von Ehen zwischen Geistern des Himmels und den Menschentöchtern mit einem fruchtbaren Coitus wahrscheinlich gemacht. Christus spricht in jener Stelle selbst den Menschen ἐν τῇ ἀναστάσει, die nicht ohne Leiber sind und verklärte Leiber haben, das Eingehen der Ehen ab. Die Worte : „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel Gottes im Himmel", sind keinem Miſsverständniſs unterworfen. Eine deutliche Beziehung auf unsere Stelle findet sich Matth. 24, 28 in den der Engeldeutung entgegenstehenden Worten : „Denn gleich wie sie waren in den Tagen vor der Sündfluth, sie aſsen, sie tranken, sie freieten und lieſsen sich freien bis an den Tag, da Noach in die Arche einging," vgl. Luc. 17, 27. Können Menschen mit verklärten Leibern nach der Auferstehung keine Ehen eingehen, so ist dieses noch um so weniger der Fall bei den Engeln. Die Bemerkung von Drechsler : „Auch Essen und Trinken thun die Engel im Himmel nicht, aber wenn sie auf der Erde mit einem menschlichen Leibe angethan erscheinen, thun sie es doch (Gen. 18, 4 ff.; 19, 3)," ist von keinem Gewichte. Wenn Gott seine Engel als Boten zu den Menschen sendet und sie mit einem Körper umkleidet erscheinen läſst, so folgt daraus keineswegs, daſs dieses auch bei Engeln geschehen sei, die den Leib zur Sünde miſsbrauchen und dessen Willen entgegen handeln. Die Meinung Hofmann's, „daſs ein erschaffener Geist, wenn er in einem Weibe Leibesfrucht erzeuge, dies aus einer ihm schon durch die Schöpfung innewohnenden Potenz thue, nicht aber, daſs Gott ihn dazu jedesmal besonders durch ein Wunder befähige", ist durch keinen

nur irgend haltbaren Grund wahrscheinlich zu machen und daher ganz willkürlich. Beachten wir nun ferner, dafs die Engel stets als heilige und Diener Gottes erscheinen, und dafs in der h. Schrift, wenn nicht etwa an zwei Stellen des N. T., von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit Weibern, also von einem zweiten Abfall derselben von Gott nicht die Rede ist, so mufs die Engeldeutung als eine irrige verworfen werden. Die Behauptung von Kurtz, dafs Job 4, 18 : „Sieh'! seinen Dienern traut er nicht und seinen Boten legt er Fehler bei," und 1 Cor. 6, 3 : „wisset ihr nicht, dafs wir die Engel richten werden," zu der Annahme berechtige, dafs aufser dem ersten Falle der Engel ein zweiter stattgefunden habe, ist unbegründet. Eliphas will nur den Gedanken ausdrücken, dafs dem gerechten und heiligen Gott gegenüber kein Mensch, ja nicht einmal seine Engel, tadellos und ganz vollkommen seien. Da die Heiligkeit der Engel nur eine creatürliche ist, und ihr Licht im Vergleiche mit Gott nur dunkel erscheint, so bezeichnet Eliphas es als etwas thörichtes, sie mit ihrem Schöpfer in Vergleich zu stellen. Die absolute Freiheit von Sünde kommt nur Gott zu, dagegen den Engeln nur eine relative Heiligkeit. Es findet sich daher bei Job eine Steigerung und es wird nur die Möglichkeit, nicht aber die wirkliche Sündhaftigkeit behauptet. Aehnlich ist der Ausspruch Bildads Job 25, 5 : „Schau bis zum Monde und er leuchtet, — die Sterne sind nicht rein in seinen Augen." Bildad vergleicht hier mit dem reinen Lichtglanze die sittliche Reinheit der Menschen. Mond und Sterne, das Reinste, was der Mensch sehen kann, sind nicht ungetrübt glänzend vor Gott" (Welte). Wäre dieses übrigens auch der Fall, so trägt doch Eliphas nur seine Ansicht und nicht eine dogmatische Lehre vor. Und nach 42, 7 hat Eliphas mit seinen Freunden auch nicht richtig geredet und sie müssen von Job versöhnt werden. Und aus der zweiten Stelle kann auf einen zweiten Engelfall durch fleischliche Vermischung gar nicht mit Sicher-

heit geschlossen werden. Nach Hengstb. spricht auch Matth. 24, 38 : „Wie sie (die Menschen) zur Zeit vor der Sündfluth machten, man schmauste und trank, freiete und liefs sich freien, bis zu jenem Tage, da Noach in die Arche ging . . . . . eben so wird es auch bei der Ankunft des Menschensohnes gehen," gegen die Engeldeutung. Kurtz bestreitet zwar dieses, allein das dagegen Gesagte ist ohne Beweiskraft.

8) Die Annahme, dafs Genes. 6, 1—4 von einer ehelichen Verbindung und fleischlicher Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern die Rede sei, steht auch im Widerspruch mit anderen Stellen der heil. Schrift, in welchen die Engel als unkörperliche und geistige Wesen geschildert werden, welche sich als solche nicht fleischlich vermischen können. Dafs die beiden für eine fleischliche Vermischung angeführten Stellen (2 Petr. 2, 4; Juda V. 6. 7) nicht dafür sprechen, werden wir unten noch näher darthun. — Unter den zahlreichen Stellen der heil. Schrift, in welchen von den Engeln die Rede ist, giebt es einige, welche keinen Zweifel darüber lassen, dafs dieselben pure Geister und körperlos sind. Diesen Grund macht auch Chrysostomus homil. 22 in Genes. geltend und verweiset auf Matth. 22, 30 und Luc. 20, 35. Es erscheinen, wie schon oben bemerkt wurde, die Engel zwar bisweilen den Menschen in sichtbarer Gestalt, allein daraus folgt nicht, dafs sie wirklich einen Leib haben. Wollte man aus der Erscheinung der Engel vor den Augen der Menschen einen Schlufs auf ihre Körperlichkeit machen, so könnte man dieses auch in Betreff Gottes, der ebenfalls öfters in einer äufseren Gestalt den Menschen erschienen ist. Als höhere überirdische Wesen im Gegensatze zu sinnlichen werden sie (Hebr. 2, 14; Offenb. 1, 4; 3, 1; 4, 5) Geister genannt. Sie sind immateriell wie der Geist des Menschen (1 Petr. 4, 6; 13, 18; Ps. 6, 6; 146, 4; Pred. 12, 7; Weish. 16, 14; Tob. 3, 6; Sir. 38, 24; Bar.

4, 17; Luc. 23, 46; Apstgsch. 7, 58; Röm. 8, 10; 1 Cor. 5, 3–5; 6, 20; 7, 34; Eph. 6, 17; 1 Thess. 5, 23; Jac. 2, 26). Im zweiten Concil zu Nicäa werden die Engel *ἀσώματοι* genannt und auf dem 4. lateran. Concil wurde der Glaube ausgesprochen, dafs die Engel geistiger Natur seien. Diesen vertheidigen auch die Scholastiker und der heil. Thomas P. I, quaest. 50, art. 1 und quaest. 51, art. 1. Sind die Engel geistige Wesen und Heilige, die für ihre Treue bei dem Falle eines Theils der Engel von Gott in dem anerschaffenen Guten befestigt worden sind, so kann offenbar von einer ehelichen Verbindung mit den Menschentöchtern und von Kinderzeugung nicht die Rede sein.

9) Der Erklärung der Gottessöhne von den Engeln steht auch entgegen, dafs das orthodoxe Judenthum, nebst mehreren älteren Kirchenschriftstellern, dieselbe verwirft. Nach Bereschith Rabba c. 26 sprach Rabbi Simeon ben Jochai über alle, die unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים an unserer Stelle Engel verstehen, das Anathem aus. Auch findet sich Sir. 16, 7. 8; Weish. 14, 6 und 3 Makk. 2, 4, wo von *ἀρχαῖοι γίγαντες* und ihrer Strafe die Rede ist und Veranlassung gewesen wäre, der Engelsage Erwähnung zu thun, keine Spur von derselben. Der Siracide schreibt daselbst, nachdem er von der Bestrafung der Gottlosen und Lasterhaften gesprochen: „*Οὐκ ἐξιλάσατο περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων, οἳ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύϊ αὐτῶν. Οὐκ ἐφείσατο περὶ τῆς παροικίας Λὼτ, οὓς ἐβδελύξατο διὰ τὴν ὑπερηφανίαν αὐτῶν*“ (13). An der zweiten Stelle heifst es: „*Καὶ ἀρχῆς γὰρ ἀπολλυμένων ὑπερηφάνων γιγάντων, ἡ ἐλπὶς τοῦ κόσμου, ἐπὶ σχεδίας καταφυγοῦσα, ἀπέλιπεν αἰῶνι*

(13) „Er verschonte nicht jene Riesen der Vorzeit, die, im Gefühl ihrer Stärke, von ihm abtrünnig wurden. Er verschonte auch die Stadt nicht, worin Lot wohnte, deren Einwohner er ihres Uebermuthes wegen verabscheute.“

σπέρμα γενέσεως τῇ σῇ κυβερνηθεῖσα χειρί“ (14). Im Folgenden ist von der Arche die Rede, in welcher die treuen Gottesverehrer Noach und seine Familie während der grofsen vernichtenden Fluth erhalten wurden. Und in der dritten: „*Σὺ τοὺς ἔμπροσθεν ἀδικίαν ποιήσαντας, ἐν οἷς καὶ Γίγαντες ἦσαν ῥώμῃ καὶ θράσει πεποιθότες, διέφθειρας, ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ἀμέτρητον ὕδωρ*“ (15). Im folgenden Verse heifst es von den Sodomiten: „*Σὺ τοὺς ὑπερηφανίαν ἐργαζομένους Σοδομίτας, διαδήλους ταῖς κακίαις γενομένους, πυρὶ καὶ θείῳ καταφλέξας, παράδειγμα τοῖς ἐπιγενομένοις κατασήσας*“ (16). Dafs ältere christliche Schriftsteller die Söhne Gottes von den Schetiten oder frommen Gottesverehrern erklärt haben, ist von uns bereits in der Geschichte der Auslegung unserer Stelle genügend gezeigt worden. Der Umstand, dafs die Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Schetiten von den Zeiten des Augustinus an fast allgemein geworden ist, läfst sich nur durch die Annahme erklären, dafs neben jener Erklärung auch die von den Schetiten oder frommen Gottesverehrern schon von alter Zeit her vorhanden war. Da, wie schon oben bemerkt wurde, von dem berühmten syrischen Kirchenlehrer Ephräm der Engelsage nicht einmal Erwähnung gethan wird, so scheint die Erklärung der Söhne Gottes von den Engeln unter den syrischen Christen nie existirt zu haben.

---

(14) „Schon in der Vorwelt, als die hochmüthigen Riesen umkamen, floh die Hoffnung der Welt auf ein Schiff, welches deine Hand regierte, und hinterliefs der Nachwelt die Fortdauer des Geschlechtes.“

(15) „Du (allmächtiger Herr und König) hast Alles erschaffen, und bist der gerechte Herrscher von Allem, und richtest die, so in Uebermuth und Stolz handeln. Du hast die, so ehemals Frevel übten, unter welchen auch die Riesen waren, die auf Stärke und Kühnheit trotzten, verderbt, über sie unermefsliche Wasserfluthen führend.“

(16) „Du hast den Uebermuth über die Sodomiter, die sich durch ihre Bosheit auszeichneten, mit Feuer und Schwefel verbrannt, und sie den folgenden Geschlechtern zum Beispiel dargestellt.“

10) Zu diesen Gründen, nach welchen die Erklärung der Söhne Gottes von den Engeln, welche sich mit den Töchtern der Menschen ehelich verbunden und Riesen gezeugt haben, als eine falsche verworfen werden mufs, kommt noch ein negativer Beweisgrund, nämlich der Umstand, dafs die Gründe, wodurch man zu erweisen gesucht hat, dafs die בְּנֵי הָאֱלֹהִים Engel gewesen und diese mit den Töchtern der Menschen Riesen gezeugt haben, insgesammt ohne Beweiskraft sind. Wir wollen im Folgenden die wichtigeren Gründe, wodurch man die Engelsage zu erweisen gesucht hat, angeben und deren Unhaltbarkeit zeigen.

§. 9.

a) Für die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים von den Engeln soll nach Delitzsch z. d. St., Kurtz u. A. zuerst der *Sprachgebrauch* sprechen, indem an anderen Stellen durch jene Ausdrücke überall Engel bezeichnet würden. Es würde dieser Grund Beweiskraft haben, wenn diese Bezeichnung für Engel oft im A. T. vorkäme und בָּנִים und der Singular בֵּן nie von Menschen in Beziehung zu Gott als ihrem Schöpfer, Herrn und Wohlthäter gebraucht würde. Allein es findet sich die Bezeichnung der Engel durch בְּנֵי הָאֱלֹהִים nur zweimal Job 1, 6; 2, 1 und בְּנֵי אֱלֹהִים nur einmal Job 38, 7, also nur in einer einzigen alttestamentlichen poetischen Schrift. Aus den Stellen eines einzigen Buches kann man, da von Engeln an zahlreichen Stellen der heil. Schrift die Rede ist, nicht auf einen Sprachgebrauch aller Zeiten mit einiger Sicherheit schliefsen. Sowie מָשִׁיחַ *Gesalbter* sowohl einen König Israels und selbst Cyrus, und den gröfsten Nachkommen Davids, den Erlöser des Menschengeschlechts, und wie עֶבֶד יְהוָה einen jeden treuen Verehrer Jehovas, wie Josua (Jos. 24, 29; Richt. 2, 8), David (Ps. 18, 1; 36, 1; 89, 4), Abraham (Ps. 105, 6. 42; Job 1, 8; 2, 3; 42, 8) und den

Messias (Jes. 42, 1; 49, 3. 5; 53, 11; Sach. 3, 8) bezeichnet, so können auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים verschiedene Wesen, Engel und Menschen bezeichnen. Eine deutliche Stelle, in welcher die frommen Gottesverehrer Söhne Gottes genannt werden, findet sich Ps. 73, 15, wo Assaph in der Anrede an אֱלֹהִים das Geschlecht der Frommen דּוֹר בָּנֶיךָ *das Geschlecht deiner Söhne* nennt und dadurch die Frommen offenbar als בְּנֵי הָאֱלֹהִים bezeichnet. 5 Mos. 32, 4. 5 werden die Kinder Israels Söhne Els genannt. Denn es heifst hier : „Gott (אֵל) ist Treue und nicht Unrecht, gerecht und rechtschaffen ist er. Hat er verderbt gehandelt? Nein! *Seine Söhne* (בָּנָיו), deren ist der Tadel.“ Dafs der Gottesname אֵל dem אֱלֹהִים entspricht, ist bekannt. Ps. 80, 16. 18 erscheint Israel als der Sohn, den Elohim sich gekräftigt. Ganz deutlich ist die Stelle Hos. 2, 1, wo es von dem gläubigen Israel heifst : „Und sein wird die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt. Und es geschieht an dem Orte, da gesprochen wird zu ihnen : nicht mein Volk ihr, wird gesprochen zu ihnen : Söhne des lebendigen Gottes (בְּנֵי אֵל־חַי).“ Vgl. das oben über בֵּן und בָּנִים Gesagte. Wird בֵּן und בָּנִים von Israel, für welches Gott so väterlich sorgte, welches er zu einem grofsen Volke heranwachsen liefs, und welches den einen wahren Gott treu verehrt und selbst Gottes erstgeborener Sohn genannt wird, gebraucht, so kann es nicht mehr dem mindesten Zweifel unterliegen, dafs auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים fromme Gottesverehrer bezeichnen können. Von einem stehenden Sprachgebrauche kann daher gar nicht die Rede sein. Da im Pentateuch an keiner Stelle sonst die Engel בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden, dagegen das ganze Volk Israel ein *Sohn Gottes* genannt wird, so liegt hierin ein nicht unwichtiger Grund : *Söhne Gottes* von den frommen Gottesverehrern zu erklären. Will Jemand dieses bestreiten, so mufs er nachweisen, dafs die Erzählung 1 Mos. 6, 1—6 oder der Zusammenhang der Erzählung die Erklärung von Menschen

nicht gestatte. Dafs dieser aber nicht für die Erklärung von Engeln spreche, haben wir bereits oben gezeigt. Wenn einige Gelehrten, wie Delitzsch u. A., zum Beweise, dafs בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Engel* bezeichnen, noch Ps. 29, 1; 89, 7, wo בְּנֵי אֵלִים, und Dan. 3, 25, wo בַּר אֱלָהִין sich findet, angeführt werden, so ist die letzte Stelle chaldäisch geschrieben, die beiden ersteren sind abweichend und die erste ist noch sehr zweifelhaft, da V. 2 von einer Huldigung Jehovas im heil. Schmucke die Rede ist, und daher V. 1 von vielen Auslegern, z. B. Dereser, von den frommen Gottesverehrern erklärt wird. Man kann daher nicht sagen, dafs בְּנֵי אֱלֹהִים ein stehender Ausdruck für Engel, oder ein Nomen naturae, wie מַלְאָךְ (ἄγγελος, *Bote, Gesandter*) ein Nomen officii sei. Werden die Frommen und namentlich Israel Söhne Gottes genannt und stehen sie zu ihm im Verhältnifs der Sohnschaft, so ist es also durchaus unstatthaft, zu behaupten, dafs jener Ausdruck nur Engel bezeichnen könne.

b) Ferner bestreitet man (Delitzsch, Kurtz u. A.) die Erklärung des בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Schetiten durch die Entgegnung: „dafs die Idee der *Gotteskindschaft* im A. B. zwar schon einen Ansatz mache, um über ihre theokratische Beschränkung auf Israel (5 Mos. 14, 1) hinaus eine gemeinschaftliche ethische Bedeutung zu gewinnen (besonders Ps. 73, 13; Sprüchw. 15, 16), aber diese Erweiterung und Vertiefung kämen so nicht zu einem so fertigen Abschlusse, dafs im Prosastil der Geschichtsschreibung בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי הָאָדָם (בְּנוֹת) ohne Weiteres Gotteskinder und Weltkinder bedeuten könnte.“

Will man auch zugeben, dafs die Gotteskindschaft erst seit der Schliefsung des Bundes Gottes mit Abraham und seit der Annahme seines Samens zum Volke Jehovas unter den Gesichtspunkt der Söhne (Kinder) Gottes gestellt ist (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1 u. a.; Sprüchw. 15, 26; Ps. 73, 15), so folgt doch hieraus nicht, dafs es nicht in der Urzeit vor der Aussonderung Abrahams zum Träger

des Heils für die Zeit der Vorbereitung der Erlösung Söhne (Kinder) Gottes gegeben habe, und dafs die frommen Gottesverehrer nicht schon vor der grofsen Fluth auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden können. Dafs es in der Urzeit Menschen gab, die ein durchaus religiös-sittliches Leben führten, in dem innigsten Verhältnisse zu Gott standen und ihn wie ein guter Sohn seinen Vater treu verehrten, beweiset das, was uns von Abel, Schet, Lamech, Henoch und Noach, welche beide *mit* Gott wandelten (1 Mos. 5, 22. 24; 6, 9), erzählt wird. Dafs diese Frommen mit vollem Rechte בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden konnten, wird mit Grund nicht in Zweifel gezogen werden können. Es war also schon in der patriarchalischen Zeit die Sache vorhanden. Und nach Röm. 8, 14 sind Söhne Gottes die, „welche der Geist Gottes treibt," mögen sie von Frommen oder Gottlosen abstammen. Wir haben bereits oben erkannt, dafs das innige Verhältnifs Henochs und Noachs zu Gott, also ihre Kindschaft, kaum kräftiger und deutlicher als durch das Wandeln mit Gott ausgedrückt werden kann. Dafs die Nachkommen Schets und namentlich die Familie Henochs, den Gott schon im 365. Jahre seines Lebens zu sich nahm und für seine Frömmigkeit belohnte, wie die Familie Noachs ein frommes Leben führten, darüber läfst die Erzählung der Urgeschichte keinen Zweifel. Dafs es unter den Vorfahren Abrahams treue Gottesverehrer gegeben und sich nur allmälig in der Familie Abrahams Gottesvergessenheit verbreitet hat, beweist auch die Geschichte Abrahams. Durch die Aussonderung Abrahams aus seiner Verwandtschaft und durch die Schliefsung eines Bundes mit ihm, wollte Gott diesen und seine Nachkommen eng mit sich verbinden. Wenn Delitzsch behauptet, dafs im Prosastyl der Geschichtsschreibung die frommen Gottesverehrer nicht בְּנֵי הָאֱלֹהִים, sondern בְּנֵי יְהוָה und die Weltkinder nicht בְּנוֹת הָאָדָם, sondern בְּנֵי הָאָדָם hätten genannt werden müssen, wenn dem Mifsverständnifs hätte vorgebeugt werden sollen, so ist

auch dieser Grund nichtig. Da der Artikel vor אֱלֹהִים Gott als den einen wahren, יְהוָה, bezeichnet, schon Kap. 2 und 3 durch die verbundenen Gottesnamen יְהוָה אֱלֹהִים auch אֱלֹהִים als identisch mit יְהוָה erscheint, und die sinnliche Begierde und erwachte Fleischeslust der Frommen als die Ursache ihrer ehelichen Verbindung mit den schönen Töchtern der Menschen, die den sinnlichen Neigungen folgten, angegeben werden, so lag der Grund des Sittenverderbens und der Verbreitung des Weltsinnes in der ehelichen Verbindung mit den der Sinnen- und Fleischeslust ergebenen Töchtern, und es konnte daher nicht von בְּנֵי הָאָדָם, sondern mufste von בְּנוֹת הָאָדָם die Rede sein. Die Unterscheidung der Gottes- und Weltkinder durch בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנוֹת הָאָדָם scheint uns daher ganz angemessen, und die Bezeichnung des Geschlechts der Frommen durch Söhne Gottes wird durch den Gegensatz gegen die Töchter der Menschen veranlafst. Die Meinung, dafs statt des Gegensatzes der Söhne Gottes und der Töchter der Menschen der Deutlichkeit wegen der Gegensatz der Söhne Schets und der Töchter Kains zu erwarten sei, steht entgegen, dafs der letztere Gegensatz, wie Hengst. richtig bemerkt, das Unwürdige der Sache nicht ins Licht stellen würde, und eben so auch nicht den Berührungspunkt mit den Söhnen Gottes der Gegenwart, und dann kommt das Geschlecht Schets auch nicht nach seinem ganzen Umfange, sondern nur nach seinem Kerne in Betracht, so dafs der Gegensatz der beiden Geschlechter als solcher keine volle Wahrheit haben würde. Der Grund, warum bei den Nachkommen Abrahams die frommen Gottesverehrer als Söhne (Kinder) *Jehovas* vorherrschend bezeichnet werden, liegt wohl in dem Umstande, dafs Jehova als der Leiter und Führer Abrahams und seiner gläubigen Nachkommen und zugleich als der eine wahre Gott erscheint, und die Bezeichnung *Söhne Jehovas* jede Mifsdeutung und daher die Verehrung der Götter ausschlofs. Wenn der Verfasser der Abhandlung: „die Verbindung der Gottes-

söhne mit den Menschentöchtern u. s. w.“ im Mainzer Katholiken a. a. O. S. 596 als Grund, warum 1 Mos. 6, 1—4 statt בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht בְּנֵי יְהוָה gesagt werde, den angiebt, dafs יְהוָה in der Genesis nicht habe gebraucht werden können, weil der Name יְהוָה (Exod. 4, 24) erst dem Moses geoffenbart worden sei, so irrt er. Es läfst sich überzeugend darthun, dafs der Name יְהוָה den Israeliten schon lange vor Moses bekannt gewesen ist. Schon die Schreibung des Namens יְהוָה mit ו von dem im Hebräischen vielmehr im Canaanitischen ungebräuchlichen Zeitworte הָוָה und mit dem abgekürzten יְהוָ zusammengesetzte Namen der Mutter Moses יוֹכֶבֶד beweisen, dafs dieser Gottesname der vormosaischen Zeit angehört. Vgl. unsere Abhandlung über den „Gottesnamen Jehova“ im III. Bd. unserer „Beiträge“.

c) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den frommen Gottesverehrern oder den Schetiten soll ferner sprechen, „dafs der Verfasser unter בְּנוֹת הָאָדָם 6, 2 nicht die Töchter des Geschlechtes Kains verstehen könne, da er unmittelbar vorher 6, 1 הָאָדָם als Name des ununterschiedenen ganzen Menschengeschlechts gebraucht habe.“ Man nimmt eine gegensätzliche Unterscheidung der „Söhne Gottes“ (V. 2. 4) von den „Menschen“ (V. 3. 5—7) an. Auch dieser Beweisgrund ist nichtig. Der Text unterscheidet nicht die „Menschen“, sondern blofs deren „Töchter“ von den „Söhnen Gottes“. Auch haben wir oben gezeigt, dafs הָאָדָם V. 2 eine bestimmte Menschenklasse bezeichnen könne; und ist dieses der Fall, so verliert jene Einwendung ihre Beweiskraft. Dafs im Gegensatz zu den Söhnen Gottes die Menschen (הָאָדָם) die übrigen bezeichnen, die nicht Söhne Gottes sind, beweisen eine Menge von Analogieen. Dahin gehört Jes. 43, 4, wo es in der Anrede an Israel heifst: „seit du theuer wardst in meinen Augen, geehrt und ich dich liebte, gebe ich *Menschen* (אָדָם) an deiner Statt und Völker für deine Seele,“ blofse Menschen, gemeine Völker und Jer. 32, 20:

„du hast Zeichen und Wunder gethan an Israel und an den Menschen (בָּאָדָם)." Dahin gehören Jerusalem und (das übrige) Juda, Juda und (das übrige) Israel, die Mannessöhne und die Menschensöhne (Ps. 49, 3). Nimmt man aber auch an, dafs הָאָדָם V. 2 wie V. 1 das ganze Menschengeschlecht bezeichnet, so folgt doch daraus noch nicht, dafs בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht fromme Gottesverehrer, sondern Engel bezeichne. Schon Aug. Pfeiffer bemerkt dub. vexat. p. 61 richtig: „intelligas itaque licet filias hominum in genere, sive piorum sive impiorum a) ob famosiorem significatum vocis אָדָם, b) ob v. 1, ubi de hominibus in genere dicitur, quod generarunt filias, ex iis itaque v. 2 uxores sibi eligunt filii dei." Jener Grund beweist auch nur, dafs die Söhne Gottes nicht ausschliefslich von den Schetiten und die Menschentöchter von den Kainitinnen als solchen erklärt werden könne. Die ethische Auffassung des Begriffs „Söhne Gottes" bleibt hierbei bestehen. Es ist daher richtig, wenn Hävernick (Einl. I, 2, S. 267) bemerkt: „V. 1 ist ausdrücklich von der Vermehrung der Menschen im Allgemeinen die Rede und ebenso V. 3, so dafs man nicht umhin kann, die Söhne Gottes und Menschentöchter als zwei Species des in der Umgrenzung des Verfassers genannten Genus zu verstehen, und בְּנוֹת הָאָדָם von den Töchtern der übrigen Menschen." Auch bemerkt Hengstb. (Beitr. II, S. 331 ff.) sehr gut: „dem allgemeinen Gebrauche des הָאָדָם in V. 1 kann sehr füglich in V. 2 der beschränkte folgen, da die Beschaffenheit dort durch den Gegensatz gegeben und um so mehr, da das eine Glied des Gegensatzes weit unbedeutender ist, als das andere — das kleine Häuflein der Söhne Gottes gegen die grofse verkehrte Masse in Betracht kommt —, so dafs der wesentliche Begriff der הָאָדָם nicht verändert wird." Dafs הָאָדָם an unserer Stelle nicht stets durchaus alle Menschen bezeichnet, erhellet aus V. 3, wo jedenfalls die Familie Noachs auszuschliefsen ist, da diese von dem allgemeinen Verderben, welches die Sündfluth zur Folge

hatte, sich frei erhielt und deswegen verschont wurde. Zu der Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Gottesverehrern, deren Zahl zur Zeit Noachs schon sehr gering geworden war, wird man auch durch 4, 26 geführt, wo von einer feierlichen Verehrung Jehovas durch die Schetiten die Rede ist, und durch 5, 1—4, wo die Ursache des fast allgemeinen Verderbens erklärt wird. Bezeichnet הָאָדָם nicht stets alle Menschen, so ist man auch nicht berechtigt, unter בְּנוֹת das ganze weibliche Geschlecht zu verstehen. — Nach dem Gesagten verliert also das Argument bei Delitzsch und Kurtz a. a. O. S. 77: „Wenn die Bne Elohim auch Menschen wären, so fände kein Gegensatz statt," seine Beweiskraft. — Da בָּנִים auch öfters in der allgemeinen Bedeutung *Kinder*, Söhne und Töchter, vorkommt, wie z. B. in dem: „Söhne Israels" für Israeliten (Jes. 1, 2; 50, 1. 9), so kann man auch nicht sagen, dafs zwischen guten und schlechten kein Unterschied gemacht werde. Der Grund, warum nur von *Söhnen* Gottes und nur von *Töchtern* der Menschen die Rede ist, und nicht umgekehrt, liegt darin, dafs nur die Männer die Frauen wählen, und dafs die frommen Gottesverehrer bei der Wahl der Weiber nur auf die äufsere sinnliche Schönheit und die fleischlichen Reize sahen, und nicht durch die innere Schönheit, Tugend und Sittsamkeit sich leiten liefsen. Es erging den frommen Gottesverehrern wie David und dem weisesten aller Könige Israels, Salomo, der sich durch die Reize und Lockungen seiner zahlreichen Weiber verleiten und ins Verderben führen liefs. Um den Weibern zu gefallen, liefs Salomo sogar öffentlich zu ihrer Freude Götzendienst in Jerusalem treiben. Dafs durch die Erwähnung der Söhne Gottes die Töchter, welche den einen wahren Gott verehrten, nicht ausgeschlossen werden, bedarf kaum der Bemerkung. — Findet der Gegensatz nicht zwischen den Söhnen Gottes und den Menschen, sondern nur zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen statt, so erscheint dieser Be-

weisgrund durchaus als nichtig, und ist ohne alle Beweiskraft.

d) Einen ferneren Grund gegen die Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Gottesverehrern und für die Erklärung jener von den Engeln, entnimmt man aus V. 4 : „Der Zusatz in V. 4“, sagt man, „das sind die Helden, die Männer des Ruhmes von Alters her,“ scheint ausdrücklich die mythologischen Sagen der Heiden von Göttersöhnen und Heroen auf das Factum zurückzuführen.

Dieser Grund verliert schon seine Beweiskraft durch den Umstand, dafs die Ausleger über den Sinn jener Worte verschiedener Ansicht sind. Denn nach Hofmann (Schriftbeweis I, S. 375) soll hier der Erzähler vorhersagen, „dafs auch nachmals, wenn die בְּנֵי הָאֱלֹהִים den בְּנוֹת הָאָדָם beiwohnen und diese denselben gebären, gleichwie damals diese Söhne die Gewaltigen sein werden,“ dagegen finden Delitzsch und Kurtz, indem sie diese Erklärung ablehnen, hier eine „Beziehung des אַחֲרֵי־כֵן auf die nachfluthliche Zeit unstatthaft, weil das Gericht der Fluth ja diesem Unwesen habe steuern sollen und es auch gethan habe, zumal da ihm die Bindung der durch ihre fleischliche Lüsternheit gefallenen Engel parallel laufe (Jud. 6; 2 Petri 2, 4).“ Die Hofmann'sche Erklärung ist auch an sich ganz unhaltbar und durch Verweisung auf 1 Mos. 30, 38 sprachlich nicht gerechtfertigt. Delitzsch übersetzt V. 5 : „Die Giganten *entstanden* auf der Erde in diesen Tagen (um die Zeit, wo die Gnadenfrist von 120 Jahren anberaumt wurde) und auch nachher, da sich gesellten die Gottessöhne zu den Menschentöchtern, da gebaren sie (die Menschentöchter) ihnen (den Gottessöhnen) — das sind die Heroen, die aus der Urzeit, die Männer des Namens.“ Wollte man auch diese Uebersetzung gelten lassen, so mufs man doch die ihr beigefügte Erklärung : „die Erstgeborenen dieser Vermischung waren Giganten, aber auch nachher noch währte der natürliche Umgang fort, und es gingen daraus die Heroen her-

vor, ein zweites weniger riesiges, aber doch noch wunderbar kräftiges Geschlecht" verwerfen. Denn es ist unstatthaft, das אֲשֶׁר יָבֹאוּ u. s. w. blofs von der Fortsetzung des widernatürlichen Umgangs der Gottessöhne (Engel) mit den Menschentöchtern zu deuten. Es ist aber die Uebersetzung der Worte : הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם, „die Giganten *entstanden* auf der Erde in jenen Tagen," sprachwidrig. Denn es verbietet der hebräische Sprachgebrauch in diesem Satze הָיוּ durch *entstanden* zu übersetzen. Delitzsch hat es auch nicht versucht, diese Uebersetzung sprachlich zu begründen, und Knobel, der dafür auf 1 Mos. 17, 16 und Pred. 3, 20 verweist, hat nicht bedacht, dafs dort הָיָה theils mit ל theils mit מִן construirt ist. Wenn Kurtz S. 78 das „waren" in „entstanden" umdeutet, so ist auch dieses Quidproquo nicht besser. — In dem streitigen Verse, welcher lautet : „Die *Nefilim* waren auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher als (da) die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen und ihnen gebaren — das sind die Helden . . ." ist deutlich ausgesprochen, dafs zu jener Zeit, als nämlich das Menschengeschlecht (oder die irdisch gesinnte und zu fleischlichem Sinnengenufs geneigte Menschenklasse) sich auf Erden zu vermehren begann, die (bekannten) Nefilim bereits existirten, und dafs dergleichen Helden, die von Alters her berühmte Leute waren, auch nachher, nach der fleischlichen Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, noch fortbestanden. Das אַחֲרֵי־כֵן ist auf בַּיָּמִים הָהֵם zu beziehen, und soll aussagen, dafs nachher (d. i. nach jenen Tagen, da die נְפִלִים auf der Erde waren) durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern ein ähnliches Geschlecht von Helden (גִּבּוֹרִים) und berühmten Leuten entstand. In diesem Sinne hat schon Augustinus (de civit. dei XV, 23) den fünften Vers verstanden, denn er bemerkt : „Haec libri verba divini indicant, iam illis diebus fuisse gigantes super terram, quando filii dei acceperunt uxores filias hominum, cum eas amarent bonas, i. e. pulchras . . . sed et

postquam hoc factum est, nati sunt gigantes. Sic enim ait : „„Gigantes autem erant super terram in diebus illis, et post illud, quum intrarent filii dei ad filias hominum.““ Ergo et autem illis diebus, et post illud.“ Tiele (das 1. Buch Moses) schreibt : „Die נְפִלִים sind die älteren, die גִּבּוֹרִים die späteren, welche erst aus der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern hervorgingen.“ Es ist daher unzulässig, wenn Kurtz diese Erklärung „entschieden irrig“ nennt und behauptet : „es werde nicht gesagt, dafs auch aufserhalb der Vermischung der Söhne Gottes Nefilim entstanden seien.“ Dafs die Uebersetzung und Erklärung von Delitzsch, welchem Kurtz beistimmt, eine gewisse Härte und Zusammenhanglosigkeit in der Darstellung enthalte, erkennt auch dieser an; er sucht aber diesem Uebelstand dadurch abzuhelfen, dafs er mit Dettinger das וְגַם nicht addictativ, sondern emphatisch in der Bedeutung *gerade*, *eben* fafst, für welche er das גַּם im zweiten Versgliede 1 Mos. 29, 30 : „Jakob kam *auch* (גַּם) zur Rachel und liebte sogar (גַּם) die Rachel mehr als die Lea“ anführt. Wenn wir hiernach V. 5 übersetzen : „Die *Nefilim* waren auf Erden in jenen Tagen und sogar nachher als die Söhne Gottes sich vermischten . . .“, so bleibt der oben entwickelte Gedanke bestehen, sobald man nur das Futurum יָבֹאוּ grammatisch richtig als Präteritum, und nicht mit Kurtz als Plusquamperfectum fafst. Dieses ist aber gegen die Regeln der Sprache, welche für diesen Fall nach der Conjunction אֲחֲרֵי אֲשֶׁר das Präteritum בָּאוּ fordern; vgl. 5 Mos. 24, 4; Jes. 9, 16; 23, 1; 24, 20; Richt. 11, 36; 2 Sam. 19, 31 und 2 Sam. 24, 10 (nach אַחֲרֵי־כֵן). — Es mufs demnach die Uebersetzung des V. 4 von Kurtz : „Und die Nephilim waren auf der Erde in den Tagen der Gerichtsankündigung; und auch nachher, da die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen fortfuhren zu kommen, so gebaren sie ihnen Nephilim. Diese sind die Heroen, welche von der Urzeit her Männer des Namens“ (S. 85 f.), als sprachwidrig bezeichnet werden.

Kurtz weicht nach dem Vorgange von Luther darin von dem Grundtexte ab, dafs er zwei, bei Moses nur temporal zusammenfallende Begebenheiten (die Ehen der Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen und die damaligen Nephilim) durch einen Causalnexus verknüpft und die Gleichzeitigkeit in eine Ursächlichkeit verwandelt. Wäre Kurtz nicht der Ueberzeugung, dafs die Nephilim nur von den Engeln abstammen konnten, so würde er sicher bemerkt haben, dafs Moses schon in unserer Stelle die Riesen in zwei verschiedene Zeiträume setzt, nämlich in die Zeit, wo die Verbindungen der Gottessöhne mit den Adamstöchtern stattfanden, uud in eine *vorhergehende* Zeit. Das Gesagte läfst demnach keinen Zweifel darüber, dafs V. 4 nicht geeignet ist, einen Beweis für die Deutung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von Engeln zu liefern, vielmehr entschieden gegen diese Erklärung spricht. Auch gesteht Dietlein (der 2. Brief Petri S. 152) zu, dafs wegen וְגַם es unzulässig sei, V. 4 zum Beweise der Auslegung, dafs die Gottessöhne Engel seien, anzuführen. Nach dem Gesagten kann daher auch nicht mehr gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים eingewendet werden, dafs sich aus der naturgemäfsen Vermischung von Menschen mit Menschen die Zeugung der Riesen (V. 4) nicht wohl ohne ein neues Wunder erklären lasse. Da auch die Söhne Enaks 4 Mos. 13, 33 נְפִלִים *Riesen* genannt werden, und die רְפָאִים 1 Mos. 14, 5; 1 Chron. 20, 4 ff.; 2 Sam. 21, 16. 18, sowie die *Emim*, *Samsummim* u. a. als Menschen von grofser Körpergröfse erscheinen, so sieht man nicht ein, warum nicht auch aus der Vermischung der Frommen (Schetiten) mit den Menschentöchtern ohne Wunder Riesen hervorgegangen sein können. Da nicht gesagt wird, dafs גִּבֹּרִים nur aus den Verbindungen der Söhne Gottes mit den Töchtern derMenschen, noch aus den Ehen der Schetiten unter sich hervorgegangen seien, so kann offenbar von einer Erzeugung der Riesen durch die Engel nicht die Rede

sein (17). Da unsere Erzählung von der Körpergröfse der Schetiten oder der frommen Gottesverehrer gar nicht spricht, so kann man auch diesen eine grofse Körpergröfse nicht absprechen. Es könnte vielmehr scheinen, dafs die frommen Gottesverehrer, die ein gesittetes Leben führten und nicht körperlich entnervt waren, einen riesigen Körperbau hatten, und diese durch die eheliche Verbindung mit Kainitinnen oder dem Sinnengenusse ergebenen Weibern Menschen von grofser Körperkraft und Stärke zeugten. — Nimmt man die Menschentöchter als Personen von gröfserer Statur an, als die der Schetiten und treuen Gottesverehrer, so könnte man vielleicht dafür in dem Umstand, dafs die Kainiten sich hauptsächlich auf die Pflege des Körpers legten und mit solchen Arbeiten beschäftigten, wodurch der Körper gekräftigt und gestärkt wird, einen Grund finden. — So viel ist aus dem Gesagten gewifs, dafs man aus unserer Stelle nicht den Beweis führen kann, dafs die Nephilim nur von Engeln und Menschentöchtern haben gezeugt werden können. Waren, wie der Text unzweideutig angiebt, schon die Nephilim, wie später nach der Fluth die riesigen Menschen, auf der Erde, als die Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen sich ehelich verbanden, so ist der von Kurtz für seine Engeldeutung angeführte Grund nichtig und ohne alle Beweiskraft.

---

(17) Es gab demnach *Riesen* (נְפִילִים) *vor*, *während* und nach den Ehen der Himmels-(Gottes-)söhne mit den Erdentöchtern. Wären nun auch wirklich (was aber nicht im Text steht) die Nephilim der zweiten Periode aus solchen Ehen hervorgegangen, so bleibt unerklärlich, woher sie in der ersten Periode stammen. Wenn Kurtz S. 88 über die Riesen Canaans sagt: „Ohne Zweifel rühmten sie sich der Abstammung von den vorsündfluthlichen Nephilim, priesen sich als ein von den Gottessöhnen der Urzeit abstammendes Geschlecht und die feigen Kundschafter waren albern genug, das zu glauben," so ist dieser Grund so schwach und unwahrscheinlich, dafs er ihn im Ernst schwerlich für wahr und haltbar gehalten hat.

e) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Frommen oder den Schetiten und die von den Engeln wird ferner geltend gemacht: „Die historiologische Stellung und die Bedeutung dieses Factums spricht entschieden dafür. Nur von dieser Auffassung aus erklärt sich die Nothwendigkeit, mit einer Vertilgung des ganzen übrigen Menschengeschlechtes dasselbe wiederum ganz von vorne anzufangen. Denn bloſse Willkür kann es doch nicht sein, daſs bei der Auswahl Abrahams, als eines neuen Anfängers der Heilswirkung, das übrige Menschengeschlecht noch bestehen kann, während es hier gänzlich vertilgt werden muſs.“

Dieser Grund ist schon deswegen ohne Beweiskraft, weil wir die göttlichen Rathschlüsse nicht vollständig kennen, und uns auch nicht einmal die physische und geistige Kraft des Menschengeschlechtes der Urzeit mit einem Lebensalter von vielen hundert Jahren genau bekannt ist, weshalb es daher auch nicht gestattet ist, zu behaupten, daſs nur solche sittliche Verderbtheit, wie sie durch geschlechtliche Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern erzeugt werden konnte, das dem Gerichte der Sündfluth entsprechende Maſs der Versündigung habe sein können. Bei näherem Nachdenken über die in den groſsen Strafgerichten sich offenbarende göttliche Weisheit werden wir vielmehr zu dem Ergebniſs geführt, daſs das sittliche Verderben, welches das Strafgericht der Sündfluth nothwendig machte, nicht von überirdischen Wesen, deren Uebermacht die schwache Menschennatur unterliegen müsse, sondern nur von der Menschenwelt selbst hat ausgehen können. Wie Gott die Städte im Thale Siddim und deren lasterhafte Bewohner durch Schwefel und Feuer untergehen lieſs, so konnte er auch das Menschengeschlecht, als allmälig selbst die frommen Gottesverehrer durch ihre Hingabe an Sinnengenuſs und fleischliche Lust in sittliches Verderben gerathen waren, durch die Sündfluth vertilgen. Die Annahme, daſs das groſse und allgemeine Verderben

nur durch eine Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern habe geschehen können, ist daher eine unbegründete und willkürliche. Sehr gut bemerkt schon Theodoret, quaest. 47 in Genes. in dieser Beziehung : „Alles dieses (V. 1—4) zeigt an, dafs es Menschen gab, welche ein göttliches Leben führten (*τοὺς τὸν παράνομον βίον ἠγαπήκοτας*). Wenn sich Engel mit den Töchtern der Menschen vermischt haben, so hätten die Menschen von den Engeln ein Unrecht erfahren (*ἠδικήναν*), weil sie durch ihre Macht die Töchter verderbt hatten. Auch wäre ihnen ein Unrecht von Gott ihrem Schöpfer geschehen, weil sie für Engel, die wollüstig waren (*παρὰ ἀγγέλων κελαγνεύκοτων*), selbst gestraft worden wären. Dieses aber würde nach meiner Meinung nicht einmal der Vater der Lüge wagen. Denn durch Vieles lehrt die heil. Schrift, dafs die Menschen sowohl abgefallen sind, als gegen sie eine göttliche (Straf-)Sentenz gegeben worden ist.“ Da nur von den Menschen (הָאָדָם) gesagt wird, dafs die Töchter zeugten und nach Kurtz u. A. nur von *Engelfamilien* die Rede ist, so ist das göttliche Mifsfallen und das göttliche Strafgericht über die ganze Menschheit mit Ausschlufs Noachs und seiner Familie auch gar nicht motivirt. Bei der Erklärung unserer Stelle von den Engelehen mit den Erdentöchtern ist das vernichtende göttliche Strafgericht über die ganze Menschheit ein solches, welches sich aus dieser Verbindung gar nicht erklären läfst, weil ja nur ein Theil des weiblichen Geschlechts durch die eheliche Verbindung mit den Engeln sich versündigt hat. Wenn Kurtz annimmt, dafs auch die Eltern, Geschwister und sonstigen Verwandten jener Menschentöchter sehr gefrevelt haben, so ist diese Annahme eine ganz willkürliche und das *wie* nicht erklärt. Jedenfalls erklärt die Verbindung der Engel mit den Töchtern der Menschen nicht die Allgemeinheit des Verderbens. Nach unserer Auffassung ist aber die allgemeine Verderbtheit leicht erklärlich. Durch die Verbindung der Frommen und treuen Gottesverehrer mit den Erdentöchtern und

fleischlich gesinnten Weibern drang das Verderben auch in die Familien der Frommen und verbreitete sich allmälig so sehr, dafs es allgemein wurde.

f) Einen Hauptgrund, wodurch man zu erweisen sucht, dafs 1 Mos. 6, 1—4 בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht Schetiten oder fromme Gottesverehrer, sondern Engel seien, entnimmt man aus zwei Stellen des N. T., nämlich aus 2 Petr. 2, 4. 5 und Jud. V. 6. 7, welche viele, insbesondere neuere Ausleger, von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen erklären. In der ersten Stelle heifst es : *Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους*, 5) *καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξε, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας*, 6) *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας κ. τ. λ.* (18). In der zweiten : *Ἀγγέλους τε, τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον, εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν·* 7) *ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι, καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα, πρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέρχουσαι* (19). Was zuerst

---

(18) „Denn Gott hat nicht einmal der Engel verschont, sondern sie in die Hölle gestürzt, und mit den Ketten der Finsternifs gefesselt und zum Gerichte aufbewahrt. Auch der alten Welt hat er nicht verschont; sondern nur den Verkündiger der Gerechtigkeit, Noach, als den achten gerettet, die gottlose Welt aber mit der Sündfluth bedeckt. Auch die Städte Sodom und Gomorrha hat er in Asche gelegt und zur Zerstörung verdammt, und zum warnenden Beispiele für künftige Frevler aufgestellt."

(19) „Auch die Engel, die ihre Würde (ihren ursprünglichen Zustand) nicht behaupteten, sondern ihre Wohnung verliefsen, hat er bis auf den grofsen Gerichtstag mit ewigen Banden in Finsternifs aufbewahrt. — Wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, welche auf gleiche Weise, wie jene, Unzucht trieben, und unnatürlicher Wollust nachhingen, zum Warnungs-Beispiel aufgestellt sind, leiden die

die Stelle des Petrus betrifft, so ist darin nur von einem ἁμαρτάνειν der Engel ohne nähere Bestimmung dieser ἁμαρτία die Rede. Huther bemerkt z. d. St. : „Dietlein meint zwar, darin, dafs gleich im nächsten Verse von der Sündfluth die Rede sei, liege eine deutliche Hinweisung darauf, dafs der Verfasser hier 1 Mos. 6, 2 im Sinne habe; allein ohne die entsprechende Stelle bei Judas möchte schwerlich ein Ausleger bei dem ganz allgemeinen Ausdruck (ἁμαρτησάντων (*so gesündigt haben*) darauf gekommen sein, hier nicht an den Sündenfüll der Engel überhaupt, sondern an jenes specielle Factum zu denken.“ Da das Gericht über die Engel hier als scharf abgegränzt gegen das Gericht über die alte Welt erscheint, so kann das : „so sie gesündigt haben“ sich nur auf die eine bekannte Sünde des Satans und seiner Geister beziehen, daran 1 Jos. 3, 8. 10 gedacht wird (Hengst.). — Gegen die Behauptung v. Hofmann's u. A., dafs die von Petrus bezeichnete Bestrafung als eine von jener der zuerst gefallenen Engel verschiedene geschildert werde, indem die Engel, welche sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischt haben, mit ewigen Ketten in der finsteren Tiefe gebunden sind, dagegen die zuerst gefallenen noch auf der Erde erscheinen könnten, ist zu bemerken, dafs es durchaus unwahrscheinlich ist, dafs die Strafe dafür geringer als die jener sei. Nach 2 Petr. 2, 4 sollen ja auch die Bezeichneten wie die zuerst Gefallenen für das definitive Gericht *aufbewahrt* werden. Dagegen scheint vielen neueren Auslegern in der zweiten Stelle die Versündigung der Engel als πορνεύειν ähnlich der πορνεία Sodoma's und Gomorrha's bezeichnet zu werden. Allein auch an dieser Stelle wird nicht ausdrücklich Bezug auf unsere Stelle genommen, weshalb

---

Strafe des ewigen Feuers, so wird es auch diesen (Sectirern) ergehen, welche das Fleisch beflecken, die Obrigkeit verachten, das Erhabene lästern.“

auch diese nicht maſsgebend und entscheidend für die Auslegung derselben sein kann. Da Judas V. 6 sagt: „Die Engel, welche ihre Würde nicht wahrten, sondern ihre eigene Behausung verlieſsen, die hat der Herr auf das Gericht des groſsen Tages hin mit ewigen Banden in tiefer Finsterniſs verwahrt," so sind viele Ausleger der Meinung, daſs Judas bei ἀπολιπόντας ein Verlassen ihrer Behausung in der Absicht erwähne, um mit Menschentöchtern zu huren, weil dafür die Vergleichung der sodomitischen Sünde mit der Sünde jener Engel zu sprechen scheine. Wird aber τούτοις s. v. a. ἐκείνοις auf Sodom und Gomorrha bezogen, was, da sie Neutra sind, nicht bloſs grammatisch zulässig ist, sondern auch Genes. 19 an die Hand gegeben wird, oder bezieht sich Juda auf die Irrlehrer einiger Christen, so ist die Sünde der Engel nicht näher bestimmt. Da im Vorhergehenden von den um Sodoma und Gomorrha liegenden Städten (Adama und Seboim) die Rede ist, welche auf gleiche Weise, wie *diese* Städte Hurerei getrieben haben, so ist die Beziehung auf diese nicht namentlich angeführten beiden Städte ganz passend. Diese Beziehung nimmt auch Moldenhawer an. Durch diese Beziehung des τούτοις ist der Hauptgrund, welchen man bei Judas findet, gehoben. Und Huther bemerkt (2. Ausg. seines Commentars vom Jahre 1859), daſs τούτοις grammatisch auf Σόδ. κ. Γόμ. oder per Synesin auf die Bewohner jener Städte bezogen werden könne. Aber auch zugegeben, daſs Juda von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Weibern der Menschen spricht, so ist doch auch mehreren Auslegern des Briefes Juda nicht zweifelhaft, daſs dann der Apostel diesen Gedanken nicht aus 1 Mos. 6, 1 ff., sondern aus den schon zu seiner Zeit verbreiteten Sagen des apokryphischen Buches Henoch entnommen hat (20). Hierfür soll nament-

(20) Unter den älteren Schriften, in welchen die Sage von der Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen ganz ausgebildet

lich die Uebereinstimmung jener Sagen mit jenem Buche

---

vorkommt, nimmt das Buch *Henoch* eine Hauptstelle ein. Im 7. Kap. dieses Buches heifst es : „Und es geschah, nachdem die Menschen sich gemehrt hatten in jenen Tagen, wurden ihnen schöne und feine Töchter geboren, und die Engel, die Söhne des Himmels (nach dem griechischen Texte : *die Wächter*, ἐγρήγοροι) sahen sie und gelüsteten nach ihnen, und sprachen untereinander : wohlan, wir wollen uns Weiber auswählen unter den Menschenkindern und uns Kinder zeugen!“ Dann wird Kap. 7, V. 9 ff. weiter erzählt, wie 200 Engel mit ihren 18, namentlich angeführten Vorstehern sich durch Schwur und Verwünschungen mit ihrem Obersten Semjaza (שְׁמִחֲזַאי) zu dieser Sünde verbanden und sich Weiber nahmen und mit denselben Riesen von 300 (nach anderer Lesart 3000) Ellen Länge zeugten, welche allen Erwerb der Menschen, dann die Menschen selbst, endlich die Thiere der Erde auffrafsen (Kap. 7, 10—14), auch die Menschen die Anfertigung der Schwerter, Messer, Schilde, Panzer, Spiegel und allerlei Schmucksachen machen und den Gebrauch der Schminke und Zaubereien lehrten, wodurch die Gottlosigkeit und Hurerei grofs ward (Kap. 8, V. 1. 2). Als aber das Klaggeschrei der Erde über die Ungerechten bis zur Pforte des Himmels drang, da sandte der Höchste einen Engel (Arsajalalzur, nach einem griechischen Fragmente Uriel) zum Sohne Lamechs (Noach), ihm das Gericht der Sündfluth zu offenbaren, und durch andere Engel liefs er die abtrünnigen Wächter mit Ketten in die Finsternifs legen und auf den grofsen Tag des Gerichtes aufbewahren u. s. w. (Kap. 10, V. 1 ff.). Dillmann ist der Meinung, dafs die hier im Auszuge mitgetheilte Stelle zu den geschichtlichen Zusätzen gehöre, mit welchen das um das Jahr 110 vor Christo verfafste Buch Henochs nicht lange nach seiner Abfassung bereichert worden sei. „Aber der Fall der Engel“, schreibt Dillmann a. a. O. S. XXXIV, „wird als die Veranlassung des auch unter dem Geschlecht der Schetiten einbrechenden Sündenverderbens und als die unmittelbare Ursache des ersten Weltgerichtes, auch in dem ursprünglichen Buche öfters erwähnt (Kap. 19; 21, 10; 54, 3—6; 55, 3. 4; Kap. 64; 84, 4; 86, 1—6; 88, 1—3; 89, 6; 90, 21. 24), und eine schon ziemlich entwickelte Lehre über den Hergang dieses Falles, seine Folgen und die Schicksale dieser gefallenen Engel, darin theils vorausgesetzt, theils ausdrücklich mitgetheilt. Schon hier ist der aus Levit. 16 bekannte Azazel als einer der hauptsächlichsten und schädlichsten dieser gefallenen Engel erwähnt, indem ihm die Verführung der Menschen zur Unzucht, zur Dämonenverehrung und zu anderen Sünden, sowie die Hinwürgung der Menschen durch die von ihnen erzeugten Riesengeschlechter zugeschrieben wird — —; die vorläufige Einkerkerung der gefallenen Engel in der Erde durch die Erz-

und der Umstand sprechen, dafs V. 9 (21) eine ähnliche Sage aus derselben Quelle angeführt und V. 14 eine Weissagung Henochs erwähnt wird. Dafs dieses Buch

---

engel und die gegenseitige Aufreibung der Riesen untereinander wird vorausgesetzt.“ In den dreierlei Bestandtheilen, welche nach Dillmann das Buch Henoch enthält, finden wir die Sage über die gefallenen Engel so vollständig ausgebildet, dafs später kein wesentlich neues Moment mehr hinzukommt. Nach Dillmann S. XLII hat diese Sage in späterer Zeit noch ihre weiteren eigenthümlichen Modificationen erhalten. Nach dem Buche der Jubiläen (d. i. die sogenannten λεπτὴ γένεσις. Aus dem Aethiopischen übersetzt von A. Dillmann in Ewald's Jahrbuch der biblischen Wissenschaft Bd. II und III, vgl. Bd. II, S. 242) waren die Wächter in den Tagen Jarads auf Erden herabgekommen, von Gott geschickt, um die Menschen Recht und Gerechtigkeit zu lehren, sie sind aber dann diesem Geschäfte untreu geworden und haben von der Schönheit der Jungfrauen verführt sich mit ihnen vermischt. Allein die Zeitbestimmung in den Tagen Jarads, welche in der äthiopischen Uebersetzung zu fehlen scheint, hat, wie Keil bemerkt, nach den bestimmten Zeugnissen des Origenes (comment. in Joann. tom. VIII, p. 132 ed. Huet.) und Epiphanius (adv. haeres. I, 4, T. I, p. 4 ed. Petav, vgl. A. G. Hoffmann, das Buch Henoch I, S. 103 und Dillmann, das Buch Henoch S. 92 f.), und auch nach den Auslegern bei Syncellus in dem griechischen Buch Henoch gestanden. Die andere neue Bestimmung aber, dafs die Engel nach Gottes Willen die Menschen Recht und Gerechtigkeit lehren sollen, ergab sich ziemlich einfach daraus, dafs sie nach Kap. 12, 4 Wächter des Himmels waren und die Menschentöchter, als sie mit ihnen zusammen kamen, allerlei Zaubermittel lehrten (Kap. 7). Wenn sie das Letztere nach ihrem Abfall thaten, so lag der Schlufs nahe, dafs sie nach göttlicher Absicht Gutes oder Recht und Gerechtigkeit lehren sollten. Die Veranlassung zu der Engelsage im Buche Henoch hat wahrscheinlich die alexandrinische Uebersetzung gegeben, welche בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht *οἱ υἱοι τοῦ θεοῦ*, sondern *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* wiedergiebt. Mag die Uebersetzung *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* auch nicht die ursprüngliche sein, so ist die Lesart doch sehr alt und wurde so die nächste Veranlassung zu der Engelsage.

Da das Buch Henoch nach seiner Entstehung schnell zu hohem Ansehen gelangte und sich auch unter den Christen verbreitete, so begreift man, dafs selbst mehrere Kirchenväter jene Sagen kennen lernten und hochschätzten; Tertullian zählt es sogar den canonischen Schriften bei. Josephus und Philo haben jene Sage, obgleich sie

nicht ächt, d. h. nicht vom Patriarchen Henoch verfafst ist, darüber zweifelt jetzt wohl keiner mehr. Dafs das Urtheil einiger Väter aber ein anderes war, ersehen wir namentlich aus Augustinus, der de civit. dei XV, 33 schreibt:

Quelle nicht angeben, höchst wahrscheinlich unmittelbar aus dem Buche Henoch geschöpft. Genannt wird das Buch Henoch auch in dem Testamente der 12 Patriarchen (vgl. Fabricius, Cod. pseudepigr. V, T. I, p. 161 sqq. und Hoffmann, Buch Henoch, Bd. II, S. 912), von Origenes cont. Celsum V, p. 267 ed. Spencer., homil. 28 in Num. 34, Tom. II, p. 384 ed. de la Rue, de princip. I, 3, Tertullian de cult. fem. I, 3, Hilarius in Psalm. 122, 3, Hieron. in Tit. I, 3, catal. script. eccless. c. 4, Augustinus de civit. dei XV, 44. Bekannt waren mit den Sagen desselben auch Irenäus, Athenagoras, Justinus Mart., Clem. Alex. und Anatolius, Bischof von Laodicea, im Canon Paschal. bei Euseb. hist. eccles. VII, 32, §. 8. Siehe die Stellen bei Fabricius a. a. O. S. 160 ff. und Hoffmann II, S. 891. Origenes sagt homil. 28 in Num. 34 (T. II, p. 384 de la Rue): „Qui fecit multitudinem stellarum, ut ait propheta, omnibus eis nomina vocat. De quibus quidem nominibus plurima in libellis qui appellantur Enoch, secreta continentur et arcana.“ Noch deutlicher spricht er sich darüber aus Cont. Celsum lib. V, p. 267 ed. Spencer. Celsus habe bei seinen Anführungen aus dem Buch Henoch dasselbe weder gelesen, noch auch gewufst, *ὅτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία.* Hilarius erwähnt es in Ps. 122, 3 als nescio cuius liber und Hieron. ll. cc. nennt es apocryphum Enochi. Dagegen nennt Tertullian den Henoch nicht nur einen Propheten, sondern er hält auch die unter seinem Namen bekannte Schrift wie die Aethiopier für inspirirt, obgleich ihm bekannt ist, scripturam Enoch non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur, de cultu fem. I, 3. Vgl. G. Volkmar, über die katholischen Briefe und Henoch (Schl.) in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von A. Hilgenfeld, 5. Jahrg., 1. Heft, 1862.

(21) V. 8 und 9 heifst es: „Ebenso wird es auch denen ergehen, welche das Fleisch (im Lusttaumel den Körper) beflecken, der Obrigkeit Hohn sprechen, und höhere Würden lästern 2 Petr. 2, 10. 11). Selbst Michael, der Erzengel, als er mit dem Teufel in Streit und Wortwechsel über Moses Leichnam gerieth, wagte nicht, ein Urtheil mit Schmähworten zu sprechen; vielmehr sagte er: der Herr strafe dich!“ V. 10: „Diese (Irrlehrer) lästern, was sie nicht kennen; was sie aber, gleich den vernunftlosen Thieren, der sinnliche Trieb lehrt, das gereicht ihnen zum Verderben.“

„Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam, negare non possumus cum hoc in epistola canonica Judas apostolus dicat?“ Wollte man auch einräumen, dafs Manches den alten Henoch Betreffende treu überliefert worden wäre, so folgt doch aus dem Gebrauch, den Judas von diesen Sagen gemacht haben soll, noch keineswegs, dafs sie wahr seien, und dafs ihnen Glauben zu schenken sei. Die Canonicität und Inspiration des Judas-Briefes bleibt dabei bestehen. Den paränetischen Zweck behält auch der Brief, wenn der Apostel zur Verdeutlichung, Begründung und Einschärfung von Wahrheiten Beispiele gebraucht, die nicht aus dem A. T., sondern aus traditionellen Ueberlieferungen, deren Wahrheit nicht über allen Zweifel erhaben ist, entnommen sind. Aehnlich ist die Stelle 2 Timoth. 3, 8, wo Paulus Jannes und Jambres als die beiden Zauberer erwähnt, welche Moses widerstanden haben. Nach 2 Mos. 7, 11. 12 und 8, 3. 14 geschieht nur der חַרְטֻמִּים Aegyptens ohne Namen und Zahl Erwähnung. Zu der Annahme, dafs jene Ueberlieferung eine geschichtliche Wahrheit enthalte, ist man gar nicht verpflichtet. Wie Paulus, so konnte auch Judas die Sage des Buches Henoch von einer *πορνεία* der Engel und der Strafe, welche sie dafür erleiden müssen, neben anderen göttlichen Strafgerichten als ein warnendes Vorbild, wie der Heiland die Parabeln als ein warnendes Beispiel anführen, dafs auch höhere Wesen, wenn sie von Gott abfallen, dem gerechten Gerichte desselben nicht entgehen werden. Wenn er die gnostisirenden Irrlehrer (nach Albrecht Ritschl: über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten Nr. 1, S. 104—113, Jahrg. 1861, erstes Heft), die an diese Sage glauben, schrecken wollte, so war die Hinweisung darauf sehr angemessen und zwar um so mehr, als die heil. Schrift einen Fall vieler Engel und ihre Aufbewahrung auf den Tag des Gerichtes lehrt. Es ist zwar im A. T. von dem Fall der Engel nicht ausdrücklich die Rede (Job 4, 18; 15, 15 gehören nicht hierher), allein es

wird doch darin der Fall des Satans als eine Thatsache vorausgesetzt und derselbe Jes. 24, 21. 22 mit näherer Bestimmung dahin angegeben, daſs Jehova das Heer der Höhe in der Höhe, d. h. die Engel des Himmels und die Könige des Erdbodens, ins Gefängniſs versammeln und im Kerker verschlieſsen und nach vielen Tagen bestrafen werde. Daſs Paulus auch wohl Beweisgründe gebraucht, welche keinen strengen objectiven Beweis liefern, ersehen wir aus Gal. 3, 16, wo derselbe auf den Singular *σπέρμα* Gewicht legt und daraus beweist, daſs in der Verheiſsung an Abraham (1 Mos. 22, 18) nur von Einem und nicht von mehreren Samen (*σπέρμασι*) die Rede sei. Nun ist doch bekannt, daſs der Singular זֶרַע und *σπέρμα* gewöhnlich collectiv gebraucht werden und Nachkommenschaft, posteri, bezeichnen. Da der Same, von welchem das Heil der Welt ausgehen sollte, der Messias, der gröſste Nachkomme Evas, Abrahams, Isaaks u. s. w. ist, so konnte er seinen Zeitgenossen gegenüber selbst auf den Singular Gewicht legen. Will man auch annehmen, daſs beide Apostel mit Rücksicht auf die verbreitete Sage oder Ueberlieferung von dem Patriarchen Henoch von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen sprechen, so kann man deswegen noch nicht behaupten, daſs beide in unserer Stelle eine Erzählung von einer Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen gefunden haben. — Uebrigens bleibt Petrus (II, 2. 4), wie bemerkt, bei der Erwähnung des Gerichts stehen und erwähnt nur das *ἁμαρτάνειν* der Engel, dagegen giebt Judas *vielleicht* die nähere Angabe der Versündigung aus der Henochssage, um die damaligen gefährlichen Irrlehrer mit gröſserem Nachdrucke zu bekämpfen.

Wenn einige Ausleger die Sage von der *πορνεία* der Engel in 2 Petr. 2, 4 hineintragen, so bemerkt Huther (Commentar zu den Briefen Petr. und Jud., S. 294) gut: „Ueber die Art der Versündigung fehlt hier jede Andeutung; anders Jud. V. 6. Dietlein meint zwar, daſs darin,

da gleich im nächsten Verse von der Sündfluth die Rede sei, eine deutliche Hinweisung darauf liege, dafs der Verfasser hier 1 Mos. 6, 2 im Sinne habe; allein ohne die entsprechende Stelle bei Judas möchte schwerlich ein Ausleger bei dem ganz allgemeinen Ausdruck ἁμαρτησάντων darauf gekommen sein, hier nicht an den Sündenfall der Engel überhaupt, sondern an jenes specielle Factum zu denken.“ — Fassen wir aber mit Natal. Alexander u. A. das ἐκπορνεύειν, *aushuren* oder *abhuren*, *exfornicare*, geistig und verstehen es vom Abfalle von Gott, in welcher Bedeutung es mit Ausnahme von 1 Mos. 38, 24 (LXX) über 40 Mal entweder von rein geistlicher Hurerei oder von Hurerei zu Ehren der Götzen, die mit offenbarem Abfall von Jehova, dem einen wahren Gott, verbunden ist, vgl. 3 Mos. 19, 29; Hos. 4, 12 (LXX); 2 Kön. 23, 27; Sirach 46, 11 u. a. vorkommt, so ist, da die geistliche Hurerei der Abfall von Gott, das den Sodomitern mit den Engeln Gemeinsame ist, bei Judas von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen gar nicht die Rede. Es wird dann nur gesagt, wie sich speciell bei den Sodomitern der Abfall manifestirte. Sie gingen anderem Fleische nach. Wenn Stier gegen diese Auffassung der Ausleger bemerkt : „sie vergessen ganz, dafs ja diese Canaaniter in keinem Verhältnisse mit dem Herrn gestanden, dafs jene Redeweise nur von Israel vorkommen konnte im ganzen A. T.,“ so irrt er, indem es selbst nach dessen Uebersetzung 2 Mos. 34, 15. 16 heifst : „Auf dafs, wo du einen Bund mit des Landeseinwohnern machst, und wenn sie huren hinter ihren Göttern nach und opfern ihren Göttern, dafs sie dich nicht laden und du von ihren Opfern issest, und ihre Töchter dann huren ihren Göttern nach.“ Wenn gefallene Engel noch Engel genannt werden (1 Cor. 6, 3), so geschieht es mit Rücksicht auf ihren Zustand vor dem Falle. Da Judas V. 8 von Namenchristen spricht, welche sich der Unzucht ergaben und behaupteten, dafs die Christen dazu

eine Freiheit erhalten hätten, so bezieht Natal. Alex. das *τουτοῖς* auf diese Gottlosen, welche den Sodomitern glichen.

Wenn Kurtz auf das Wort *ἄγγελοι* Gewicht legt und in dem Umstande, dafs die gefallenen Geister immer *δαιμόνες* und ihr Haupt *διάβολος* oder *σατανᾶς* genannt werden (Matth. 25, 41; 2 Kor. 12, 7), einen Grund findet, die Stellen bei Judas und Petrus von den Engeln zu erklären, so ist dagegen zu bemerken, dafs Matthäus vom Teufel und seinen Engeln spricht, und 2 Kor. 12, 7 von Satans Engel, der den Paulus mit Fäusten schlägt, Apoc. 9, 11 von einem *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* und Apoc. 12, 7. 9 vom alten Drachen, *ὁ καλούμενος διάβολος καὶ σατανᾶς*, der mit *seinen* Engeln gegen Michael mit seinen Engeln streitet, die Rede ist, und diese Engel nicht blofs als Boten des Satans diesen Namen haben, sondern auch deswegen, weil sie vor ihrem Falle gute Engel waren. Es erscheint uns durchaus verwerflich, unter Satans Engel nicht die mit ihm in seinen vormenschlichen Fall verstrickten, sondern die Söhne Gottes, welche sich mit den Menschentöchtern vermischt haben sollen, zu verstehen. Unter Satans Engel kann ohne einen triftigen Grund nur zunächst an die durch Satan mit in den Fall fortgerissenen Engel gedacht werden. Und 1 Kor. 6, 3 will der Apostel durch *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν* nach dem Zusammenhange offenbar die Ungerechten und bösen Engel (Chrysostomus, Theodoret, Theophylact) bezeichnen. Haben die Apostel die Söhne Gottes im Auge gehabt, warum haben sie dann nicht diesen Ausdruck beibehalten? Dafs das orthodoxe Judenthum unter Gottes Söhnen keine Engel verstanden hat, haben wir bereits oben bemerkt.

g) Wenn einige Ausleger und namentlich Kurtz zum Beweise, dafs 1 Mos. 6, 1—4 die בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Engel* seien und darin von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, sich noch

auf 1 Kor. 11, 10 berufen, indem Paulus hier vorschreibt, dafs das Weib in öffentlichen kirchlichen Versammlungen der *Engel wegen* (*διὰ τοὺς ἀγγέλους*) eine *Macht* (*ἐξουσίαν*) auf dem Haupte haben solle, so darf diese Stelle offenbar nicht so verstanden werden, als wenn die Bedeckung des Kopfes deswegen geschehen solle, damit die in der Versammlung gegenwärtigen Engel durch den Anblick schöner Weiber nicht zu fleischlichen Begierden geführt werden. Nach dieser Auffassung würde Paulus wenigstens die Möglichkeit einräumen, dafs auch unsichtbare höhere Geister noch durch körperliche Schönheit zum Bösen versucht werden konnten. Denn diese Engel, da sie sich in der Versammlung frommer Gläubigen und beim heil. Mefsopfer befinden, müfsten doch jedenfalls gute Engel sein, welche der Versuchung durch äufsere Reize fähig sind : eine Auffassung, welche durchaus der christlichen Lehre von den Engeln widerstreitet. Spricht Paulus von eigentlichen Engeln, so darf die Bedeckung des Kopfes der Weiber doch hauptsächlich nur in der Ehrfurcht vor Gott und dem heil. Opfer und den dabei gegenwärtigen dienstbaren heil. Engeln gesetzt werden. So sieht auch Jesaia 6, 1 die Engel vor dem im Tempel gegenwärtigen Jehova ihr Angesicht aus tiefer Ehrfurcht bedecken. Da nach Paulus aber die Bedeckung des Kopfes ein Zeichen der Unterwürfigkeit ist und nach Offenb. 1, 2. 3. 20 die Kirchenvorsteher Engel (Boten) genannt werden, so fafst man die Worte des Apostels besser so : das Weib soll in den religiösen Versammlungen bedeckt sein, um den Kirchenvorstehern zu bekennen, dafs sie, wie es diese im Namen Gottes fordern, ihre Unterwürfigkeit unter den Mann zu erkennen geben. Wenn wir ferner erwägen, dafs das Weib im Orient nur bedeckt in Gegenwart der Männer erscheinen darf und dasselbe durch seinen entblöfsten Kopf selbst bei den Kirchenvorstehern eine Zerstreuung hervorrufen konnte, so wird uns jene Vorschrift ganz begreiflich.

Die Annahme Tertullian's und Kurtz's, daſs Paulus in den Worten : *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους* sich auf 1 Mos. 6, 1—4 beziehe und an Engel denke, welche sich aus fleischlicher Begierde mit den Menschentöchtern vermischt haben, ist auch schon deswegen unzulässig, weil das orthodoxe Judenthum, wie wir oben gezeigt haben, jene Stelle nicht in diesem Sinne gefaſst hat. Um einen Sündenfall eines Theils der Engel durch fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern annehmen zu dürfen, müssen ganz andere Gründe als die bisher dafür angeführten vorhanden sein.

h) Wenn endlich noch in den Sagen und Mythen des heidnischen Alterthums über die Heroen und Riesen der Urwelt sowie über die Halbgötter, die Söhne von Göttern und Menschen, ein traditioneller Ueberrest von den Riesen, welche nach 1 Mos. 6, 1—4 aus der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervorgegangen sein sollen, gefunden wird, so können wir diesem Umstande schon deswegen nicht die mindeste Beweiskraft einräumen, weil der Zusammenhang jener Sagen und Mythen mit dem Berichte unserer Stelle gar nicht nachgewiesen werden kann, und weil schon Riesen vor der ehelichen Verbindung der Söhne Gottes mit den Menschentöchtern existirten und auch sonst im A. T. von Riesen die Rede ist. So werden die Rephaim (רְפָאִים), welche vor Einwanderung der Israeliten in Canaan jenseits des Jordans wohnten (5 Mos. 3, 3 ff. 11), die mit ihnen stammverwandten אֵימִים (5 Mos. 2, 10), die זַמְזֻמִּים (5 Mos. 2, 20), in der nachherigen Ammonitis, vgl. Jos. 12, 4; 13, 12 als Leute von einer Riesengestalt geschildert. Ferner kommen als ein Riesenvolk die Söhne Enaks (בְּנֵי עֲנָק oder עֲנָקִים) (4 Mos. 15, 33; 5 Mos. 9, 5) vor, deren Gröſse als Maſsstab für andere Riesenstämme gebraucht wird (5 Mos. 2, 10. 11. 21). Den philistäischen Enakiten gehörte zur Zeit Davids nach 1 Sam. 17, 4; 1 Chron. 20, 4. 6. 8 noch

Goliath an. Ueber einzelne Riesen des Alterthums vgl. 4 Mos. 13, 34; 5 Mos. 3, 11; 1 Sam. 17, 4; Arian. Alex. 5, 19; Philostr. Apoll. 2, 21 und Heroic. I, 3; Colum. RR. 3, 8; Strabo 17. 829; Joseph. Antt. 18, 5. 6; Plin. 7, 16. Dafs sich bei den Heiden einige Nachrichten von dem hohen Alter der Menschen in der Urzeit und von deren Riesengestalten erhalten haben, wollen wir nicht bestreiten; aber dieser Umstand liefert keinen Beweisgrund, dafs jene Sagen und Mythen ihren Grund in der Erzählung 1 Mos. 6, 1—4 haben, und dafs hier von einem aus Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervorgegangenen Riesengeschlechte die Rede sei.

§. 10.

Was schliefslich noch die נְפִלִים (22) betrifft, so haben wir bereits oben gezeigt, dafs dadurch grofse Menschen, Riesen bezeichnet werden, und dafs diese schon damals, als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen und sich mit ihnen fleischlich vermischten, und die גִּבֹּרִים *Helden* zeugten, existirten, und also von den *Helden des Namens*, d. i. von denjenigen, welche aus der fleischlichen Vermischung der frommen Gottesverehrer und der Töchter der Menschen hervorgingen, verschieden sind. Dafs auch noch nach der Sündfluth es Menschen von riesiger Gröfse gegeben habe, haben wir ebenfalls oben gezeigt. Man kann daher נְפִילִים nicht zum Beweise anführen, dafs die Söhne Gottes Engel gewesen und diese mit den Töchtern der Menschen ein Geschlecht von riesiger Gröfse gezeugt

(22) Wenn der Verfasser der oben angeführten Abhandlung im „Katholiken“ behauptet, dafs die נְפִלִים die Hauptveranlassung zu der Engeldeutung gewesen seien, so scheint er uns darin zu irren. Der Hauptgrund der Engeldeutung liegt nach unserer Meinung in dem vermeintlichen Sprachgebrauch der בְּנֵי הָאֱלֹהִים (der Alex. *οἱ ἀγγέλοι*), wodurch Job a. a. O. auch Engel bezeichnet werden, und in den beiden mifsverstandenen Stellen des N. T.

haben. — Dafs man auch dann, wenn die נְפִילִים von den Söhnen Gottes mit den Menschentöchtern erzeugt worden wären, nicht berechtigt ist, unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Engel* zu verstehen, haben wir ebenfalls oben gezeigt. — Die Annahme, dafs die körperliche Gröfse der נְפִילִים und גִּבּוֹרִים sich nur durch die Mitwirkung einer höheren *geistigen* Potenz erkläre, ist rein willkürlich, weil dieses an unserer Stelle gar nicht gesagt wird. Man ist zu dieser Annahme um so weniger berechtigt, da auch sonst von נְפִילִים und גִּבּוֹרִים, d. i. von grofsen und starken Menschen und Helden, deren Eltern nur Menschen waren, die Rede ist. Da es nun nirgends in der heil. Schrift geschrieben steht, dafs nur aus der Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern גִּבּוֹרִים hervorgingen, und da es ferner nirgends gesagt wird, dafs aus den Ehen der Schetiten unter sich keine גִּבּוֹרִים hervorgegangen seien, und da endlich nirgends steht, dafs die Riesengröfse der Kinder die characteristische und hier ins Auge gefafste Folge dieser Verbindungen der Eltern gewesen sei, so ist der Beweisgrund, welchen Kurtz u. A. in den נְפִילִים und גִּבּוֹרִים für die Engeldeutung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים finden, durchaus nichtig. Dafs schon grofse Menschen, welche נְפִילִים genannt wurden, vor der Verbindung der Söhne Gottes mit den Menschentöchtern existirten, besagt, wie wir gezeigt haben, deutlich unsere Stelle. Ob die נְפִילִים aus den Ehen der Schetiten oder der Kainiten hervorgegangen sind, wird nicht angegeben. Da namentlich die Schetiten, die frommen Gottesverehrer, ein gesittetes Leben führten und der Wachsthum des Körpers nicht durch Laster und sinnliche Leidenschaften gestört wurde, so ist es, wie schon oben bemerkt wurde, nicht unwahrscheinlich, dafs diese die Kainiten an Gröfse und Stärke des Körpers übertrafen. Es ist uns dieses wahrscheinlicher, als die Annahme, dafs die Kainiten die Schetiten an Körpergröfse übertroffen haben, weil jene, da sie ganz im Fleisch versunken waren, auf diese Seite ihres Wesens alle ihre Sorge concentrirt hätten. Hatten die

Schetiten eine höhere Gröſse und Stärke des Körpers als die Kainiten, so leuchtet ein, daſs durch die Verbindung beider auch ihre Kinder gröſser und stärker waren, als die aus den Ehen der Kainiten unter sich hervorgegangenen Kinder.

Mehreres über unsere Stelle zu sagen, halten wir für unnöthig, und wir fügen nur noch die Bemerkung hinzu, daſs nach dem Gesagten weder die Grammatik und das Lexicon, noch der Zusammenhang und der Sprachgebrauch, wodurch Kurtz seine Engeldeutung zu beweisen sucht, für diese Deutung sprechen, und daſs wir die von den Schetiten oder frommen Gottesverehrern für die richtige und begründete halten. Müſste man zugeben, daſs die hebräische Grammatik, der Zusammenhang und der Sprachgebrauch für die Engeldeutung sprächen, so würden allerdings für dieselbe wichtige Gründe sprechen; dieses ist aber nicht der Fall, wie wir gezeigt haben.

VI.

Beantwortung der Frage,

ob die Uebereinstimmung der Sprache im Pentateuch mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte später geschriebenen Bücher des A. T. die nachmosaische Abfassung desselben beweise.

§. 1.

Bei der Beantwortung der Frage, ob Moses der Verfasser des Pentateuchs sei, haben mehrere Gelehrte auch ihre Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit der Sprache desselben gerichtet, und sie mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte nach Moses geschriebenen Bücher verglichen. Da man bei dieser Vergleichung fand, dafs die Sprache des Pentateuchs von der Sprache der viele Jahrhunderte später geschriebenen Bücher nicht wesentlich verschieden sei und sich selbst in den grammatischen Bildungen und Formen eine Uebereinstimmung finde, so glaubte man in diesem Umstande einen Beweis zu finden, dafs Moses den Pentateuch nicht geschrieben haben könne. Man suchte diesen Beweis durch die Hinweisung auf die grofsen Veränderungen, welche die indogermanischen Sprachen in einigen Jahrhunderten erlitten haben, zu bestätigen oder doch wahrscheinlich zu machen. Man machte nämlich darauf aufmerksam, dafs das Altgriechische vom Neugriechischen, das Altlateinische von der Sprache im Zeitalter des Augustus und von der Französischen, Spanischen, Portugiesischen, das Altpersische vom Neupersischen, das Altdeutsche von der jetzigen deutschen Sprache, das Sanscrit von der jetzigen Sprache Indiens, dem Hindostani, in vielen Punkten ganz verschieden sei. Da die grofsen Veränderungen, welche diese indogermanischen Sprachen in einigen Jahrhunderten erlitten haben, aufser Zweifel

seien, so sei man berechtigt zu der Annahme, dafs seit Moses auch in der hebräischen Sprache nicht unbedeutende Veränderungen stattgefunden haben. Beim ersten Blick scheint dieser Schlufs begründet zu sein. — Es kann daher nicht auffallen, dafs Manche durch diese Beweisführung sich zu der Meinung führen liefsen, dafs Moses nicht den Pentateuch geschrieben haben könne. Allein so wichtig auch beim ersten Blick dieser Beweisgrund zu sein scheint, so ist er doch nichtig und kann als unhaltbar genügend nachgewiesen werden. Es läfst sich überzeugend darthun, dafs der Schlufs von den grofsen Veränderungen der indogermanischen Sprachen in dem Zeitraume von einigen Jahrhunderten auf die Veränderungen im Hebräischen und dessen Dialecten falsch ist. Ja, es läfst sich für jeden Unbefangenen überzeugend darthun, dafs die hebräische Sprache sich mehrere Jahrhunderte hindurch ohne wesentliche Veränderungen erhalten konnte. Zum Beweise dieser Behauptung wird Folgendes genügen.

§. 2.

1) Dafs eine Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der der Bücher, die mehrere Jahrhunderte nach Moses geschrieben sind, nicht einen sicheren Beweis liefert, dafs Moses denselben nicht geschrieben haben könne, setzt schon die Uebereinstimmung der arabischen Sprache des Korans und der arabischen Gedichte, der *Hamasa*, welche vor und kurz nach Muhammed geschrieben sind, mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte nach demselben geschriebenen Bücher aufser Zweifel. Wenn man die Sprache des Korans und anderer alten arabischen Schriften vergleicht, welche im 17., 18. und 19. Jahrhundert verfafst sind, so findet man, dafs die arabische Sprache von Muhammed bis in das gegenwärtige Jahrhundert im Wesentlichen dieselbe geblieben ist. Derjenige, welcher die Sprache des Korans versteht, versteht auch

die mehrere Jahrhunderte später verfafsten Schriften. Die neuere arabische Sprache hat dieselben Wörter und Bedeutungen, dieselben Ausdrücke und Redensarten, dieselben Formen und Biegungen, wie die alte. Es behauptet zwar Niebuhr in der Beschreibung von Arab. S. 84, dafs das Neuarabische in Arabien, von dem Altarabischen, wie das Italienische von dem alten Lateinischen, und die arabischen Mundarten aufser Arabien von dem Altarabischen, wie das Provenzalische, Spanische und Portugiesische von dem alten Lateinischen verschieden sei, allein diese Behauptung ist falsch und beruht auf einer ungenauen Kenntnifs der arabischen Sprache. Wer einige ältere und neuere arabische Schriften gelesen hat, kann hierüber nicht den mindesten Zweifel haben. Niebuhr würde sicher diese Behauptung nicht ausgesprochen haben, wenn er ein gründlicher Kenner des Arabischen gewesen wäre. Dafs er der arabischen Sprache nicht ganz kundig war, sagt er auch selbst in der Vorrede zur Beschreibung von Arabien S. XIX, wo er schreibt: „ich mufs bekennen, dafs ich es bis jetzt in der arabischen Sprache noch nicht so weit gebracht habe, dafs ich Bücher fertig lesen könnte.“ Konnte er das Altarabische nicht fertig lesen, so konnte er dasselbe auch nicht mit dem Neuarabischen verschiedener weit entlegener Länder, in welchem er nicht einmal gewesen ist, genau vergleichen und ein gegründetes Urtheil aussprechen. Es gründet aber Niebuhr sein Urtheil auch nicht auf eine sorgfältige Vergleichung, sondern blofs darauf, dafs die Jugend in Arabien den Koran in Schulen lerne. — Die Jugend lernt aber, wie der gelehrte Maronit Anton Aryda dem Prof. Jahn versichert hat, das Arabische in den Schulen gerade so lesen, wie unsere Jugend die Bücher in den Schulen lesen lernt. Die Jugend lernt nämlich in den Schulen die grammatischen Endungen kennen, welche im gemeinen Leben zur Zeit Muhammeds wohl eben so wenig üblich waren, als jetzt. Und was die Wörter betrifft, welche Niebuhr zur Bestätigung seines

Urtheils über das Neuarabische und über das Verhältnifs der verschiedenen arabischen Mundarten aus Forskal's Papieren anführt, so kommen sie insgesammt auch in alten Büchern vor, wie Eichhorn in seiner Abhandlung über die verschiedenen Mundarten der arabischen Sprache, die der Abhandlung Richardson's über Sprache, Literatur und Gebräuche der morgenländischen Völker vorgedruckt ist, S. 58—72 gezeigt hat. Und Höchst, der das Urtheil Niebuhr's, ohne ihm jedoch ausdrücklich zu widersprechen, anführt, schreibt in seinen „Nachrichten von Marokko und Fefs", VIII, K. 1, S. 217 : „der Unterschied des Arabischen in Marokko von dem Arabischen anderer Länder ist geringer, als man gewöhnlich annimmt"; und er setzt hinzu : „ich habe das Verzeichnifs (der Wörter) in seiner Beschreibung von Forskal, so Niebuhr in seiner Beschreibung von Arabien angeführt hat, genau durchgesehen, und unter den daselbst befindlichen 87 Wörtern aus Jemen und Kahira kaum 7 gefunden, die von den in Marokko gebräuchlichen verschieden sind." Die grammatikalischen Abweichungen der marokkanischen Sprache sind uns durch Dombay in seiner „Grammatica linguae Mauro-Arabicae iuxta vernaculum idiomatis usum, Vindobonae 1800 apud Cam.," und durch spätere Schriften genau bekannt geworden; sie sind aber gröfstentheils nur sehr gering. Von der Beschaffenheit der arabischen Volkssprache in Syrien findet man einige Beispiele in Jahn's arabischer Chrestomathie. Es finden sich hier zwar mehrere Eigenheiten der Volkssprache, die man in den Büchern nicht antrifft, sie sind aber von der Art, dafs von einer wesentlichen Verschiedenheit gar nicht die Rede sein kann. Wenn Bruce in seiner Reise Th. II, S. 106 nach der Uebersetzung von Cuhus schreibt, dafs die Sprache des Korans in Arabien eine Art todter Sprache sei, die gemeiniglich nur von Gelehrten verstanden werde, so kann dieses leicht mifsverstanden werden, indem die Verschiedenheit die grammatischen Endungen am Ende der Wörter

in der Sprache des Korans betrifft. Wer den Koran nach den Casus-Endungen liest, der wird von den Ungelehrten nicht verstanden, weil die Endsylben oder die Casusendungen in der Volkssprache nicht in Gebrauch sind. Wenn nun Bruce zur Bestätigung hinzufügt: „er habe in Sennaar die Sprache des Korans noch als Lebenssprache angetroffen, und zum Beweis anführt, dafs dort Wed für Weled (وَلَدٌ *Kind, Knabe*) und Mek für Melek (مَلِكٌ *König*) gebraucht werde, so kann man den Gedanken nicht fern halten, dafs er entweder keine Kenntnifs des Arabischen gehabt, oder selbst nicht bedacht hat, was er schrieb. Denn eben das, was er als die Sprache des Korans angiebt, das ist sie nicht, indem Weled und Melek die Sprache des Korans ist. — Wenn dem heutigen Araber die ältesten Gedichte ohne die grammatischen Endungen vorgelesen werden, so sind sie ihm verständlich. So bezeugt Jahn (Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. I, §. 75), dafs ihm der gelehrte Türke Nichmet Ulla Efendi Naschchi Bendi Schehi, der ihn 1792 den 14. November besucht habe, auch dieses versichert habe, so wie dem Joh. Dav. Michaelis (alt. or. Biblioth. IV. Thl., S. 98) im Jahre 1768 der Emir Joseph Abassy, der jenseits des Jordans ein Paar Tagreisen von Damaskus geboren war. Michaelis las demselben die älteren Gedichte der Hamasa vor, welche jener verstand, und Michaelis verstand die in neueren Zeiten geschriebenen arabischen Verse, die jener Abassy ihm aufgeschrieben hatte. Das Gesagte findet sich fast täglich bestätigt bei zwei in meinem Hause wohnenden Knaben, deren Väter bei dem durch die Drusen und Türken im Libanon angerichteten Blutbade ihr Leben verloren haben. — Hat die lebende arabische Sprache sich über ein Jahrtausend ohne wesentliche Veränderungen erhalten, so konnte dieses aus manchen Gründen noch mehr die hebräische. Schon diese Uebereinstimmung des Alt- und Neuarabischen liefert zur Ge-

nüge den Beweis, dafs man aus der Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte nach Moses geschriebenen Bücher nicht einen Schluſs auf die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs machen kann.

2) Dafs die hebräische Sprache mehrere Jahrhunderte ohne wesentliche Veränderung sich hat erhalten können, dafür liefert auch die syrische einen Beweis. Das Syrische in der syrischen im zweiten Jahrhunderte nach Christi Geburt gemachten Uebersetzung des alten Testamentes aus dem Hebräischen, gewöhnlich Peschito (ܦܫܝܛܬܐ *versio simplex*) genannt, ist von dem Syrischen des *Albufarag* oder *Barhebräus* aus der Mitte oder zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts im Wesentlichen nicht verschieden. Wer die Sprache der in einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten verfafsten syrischen Schriften vergleicht, dem kann es gar nicht zweifelhaft sein, dafs auch die syrische Sprache in einem Zeitraum von 800 bis 1000 Jahren ohne wesentliche Veränderungen geblieben ist. Wer die Stellen, die Asseman in seiner biblioth. Orient. aus syrischen Schriften, die verschiedenen Jahrhunderten angehören, angeführt hat, mit einander vergleicht, der kann nicht den mindesten Zweifel darüber haben, dafs auch die syrische Sprache in einem Zeitraume von mehreren Jahrhunderten dieselbe geblieben ist. Bei dieser Lage der Sache kann es gar nicht auffallend erscheinen, dafs die Sprache des Pentateuchs mit dem Hebräischen in den Büchern des Nehemias, Esra, Haggai, Sacharia und Malachi im Wesentlichen übereinstimmt und an 1000 Jahre dieselbe geblieben ist. — Ein treffendes Beispiel von einer geringen Verschiedenheit der Sprache geben uns auch zwei griechische Schriftsteller, die 1000 Jahre von einander stehen, nämlich Herodot im fünften Jahrhundert vor Christus und Procopius von Cäsarea im sechsten Jahrhundert nach Christus, indem Procopius den Theopomp

nachgeahmt und sich hierdurch den Ruhm eines zierlichen Schriftstellers erworben hat; vgl. theol. Beitr. V. Bd., I. St., S. 101 von Eckerman.

3) Dafs die hebräische Sprache sich mehrere Jahrhunderte hindurch ohne wesentliche Veränderungen erhalten hat, beweisen auch die davidischen Psalmen, indem deren Sprache mit der der Bücher Nehemia, Esra, Haggai, Sacharia und Malachi im Wesentlichen übereinstimmt, obgleich die Zeit der Abfassung der davidischen Psalmen von der jener Schriften an 500 bis 600 Jahre getrennt ist und nach David immer mehr ein Verkehr mit Ausländern durch Handel, Bündnisse, feindliche Einfälle, Unterjochungen, Wegführung in fremde Länder und Rückkehr stattgefunden hat. So grofs auch der Einfluſs dieser Umstände auf die Sprache sein mochte, so ist er doch nur gering gewesen. Erhielt sich die hebräische Sprache ungeachtet dieser äufseren Einflüsse und Verhältnisse im Ganzen unverändert, so ist dieses noch um so mehr zu erwarten in den Zeiten von Moses bis auf die Davids. Wer dieses mit Unbefangenheit erwägt, der mufs einräumen, dafs die Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der Sprache der an 1000 Jahre später geschriebenen Bücher nichts Auffallendes mehr haben kann.

4) Die Erhaltung der hebräischen Sprache durch einen Zeitraum von 1000 Jahren erklärt sich auch aus der Beständigkeit des Orients. Es ist allgemein anerkannt, dafs im Oriente nicht bloſs in der Sprache, sondern auch in der Lebensweise, in den Sitten, Gebräuchen und Gewohnheiten, ja selbst in der Kleidung alles beständiger und unveränderlicher ist, wie im Abendlande. Die arabischen Nomaden führen im Ganzen noch dasselbe Leben, wie vor Mohammed, ja wie zu den Zeiten Abrahams. Fast Alles ist bei ihnen einfach und das Alte durch Sitte und Gewohnheit geheiligt. Die Araber ziehen noch im Lande umher, und führen in Arabien noch gröfstentheils ein Nomadenleben wie vor 1000 Jahren und wie Abraham. —

Selbst in Palästina, welches ehemals zahlreiche Städte hatte, leben jetzt zwei grofse Nomadenstämme, wovon derjenige, welcher jetzt gröfstentheils Galiläa inne hat, an 5000 Reiter stellen kann.

5) Nicht wenig mufste für die treue Erhaltung der hebräischen Sprache auch der Pentateuch beitragen. Denn es mufste den Israeliten die Sprache desselben heilig erscheinen, weil in derselben ihre alte Geschichte, ihre Gesetze und Vorschriften für das religiöse, bürgerliche, häusliche und staatliche Leben enthalten waren. Als das Hauptbuch des Volkes mufste es mit allem Fleifse gelesen und erforscht werden. Wie die Sprache des Korans viel zur Verbreitung und Erhaltung der arabischen Sprache beigetragen hat, so mufste dieses ebenfalls in Betreff der hebräischen Sprache bei den Israeliten der Fall sein. Welchen mächtigen Einfluſs die arabische Sprache dadurch, daſs darin die vorgeblichen göttlichen Offenbarungen Mohammeds niedergeschrieben sind, selbst auf andere Sprachen gehabt hat, beweisen die persische und türkische Sprache, die von der arabischen doch so sehr verschieden sind. Bei dem hohen, ja göttlichen Ansehen, welches der Pentateuch in den Augen Israels hatte, konnte es nicht fehlen, daſs auch die Sprache desselben demselben heilig war und die späteren Schriftsteller des A. T. sie nach Möglichkeit beibehielten.

6) Erwägt man noch ferner, daſs die Orientalen keine Neuerungen lieben und die Israeliten von Völkern umgeben waren, die eine naheverwandte Mundart redeten und die jüngeren Schriftsteller ihre Sprache durch das Lesen der älteren bildeten und die Sprache Moses das Hauptmuster für die Folgezeit wurde, so kann es nicht mehr auffallend erscheinen, daſs die Sprache des Pentateuchs über ein Jahrtausend ohne wesentliche Veränderung geblieben ist. Dem Israeliten mufste um so mehr daran liegen, die Sprache des Pentateuchs treu nachzuahmen, weil die prosaische Darstellung nicht blofs, sondern auch

die poetische zu den besten des alten Testamentes gehörte.

7) Ein wichtiger Grund, warum die semitischen Dialecte, namentlich das Hebräische, Arabische, Syrische, in einem Zeitraume von mehreren Jahrhunderten ohne wesentliche Veränderungen geblieben sind, liegt auch in dem eigenthümlichen Bau und der Beschaffenheit des semitischen Sprachstammes selbst. Es ist ein fester Charakter der semitischen Dialecte, daſs das Stammwort in der Regel aus drei Consonanten besteht und mit Ausnahme der äthiopischen Sprache die Vocale nicht durch die Schrift ausgedrückt wurden. Hierzu kommt, daſs jene Dialecte auch die Casusendungen nicht durch die Schrift ausdrücken, wie dies in den indogermanischen Sprachen, der griechischen, lateinischen, deutschen u. s. w. geschieht. Da nun die Consonanten in den semitischen Dialecten zum Wesen oder Körper des Wortes gehören, so war die Veränderung der Wörter, wenn dieselben nicht ihren ganzen Charakter und ihre Eigenthümlichkeit verlieren sollten, nicht möglich. Das Uebergehen der harten und starken Consonanten in weichere, welches sich in den semitischen Dialecten oft findet, läſst das Wort im Wesentlichen unverändert.

8) Nicht wenig hat zur Erhaltung der hebräischen Sprache auch die Geschiedenheit der Israeliten von anderen Völkern beigetragen. Schon während des Aufenthaltes Israels in Aegypten und in der arabischen Wüste und nach der Eroberung Canaans hat dasselbe abgesondert gewohnt und sich nicht durch Heirathen mit fremden Völkern verbunden. Es blieben nach der Eroberung Canaans zwar viele Canaaniter im Lande wohnen, insbesondere in Galiläa, und bis zur Regierungszeit Davids hatten die Jebusiter selbst Jerusalem oder doch die Burg Zion in Besitz; allein diese Verbindung mit Canaanitern konnte keinen Einfluſs auf die Sprache der Israeliten haben, weil die hebräische Sprache eben die Sprache der Canaaniter

war; weshalb auch Jes. 19, 18 die Sprache der Hebräer שִׂפַת כְּנַעַן *Lippe, Sprache Canaans* genannt wird. Dafs die Sprache der canaanitischen Volksstämme nicht in wichtigen Punkten von der hebräischen verschieden war, beweisen auch alte canaanitische Personen- und Ortsnamen, so wie die Ueberbleibsel der phönizischen Sprache. Dazu gehören viele Grabdenkmäler, Münzen, die bekannte Stelle des Plautus im Poenulus (1), wo ein Carthaginenser redend eingeführt wird, ferner der zu Marseille aufgefundene Opferstein mit einer grofsen Inschrift (2), so wie die Ueberreste der carthaginensischen Sprache, insbesondere die Namen, wie *Hannibal* (חַנִּיבַעַל), *Asrubal* (עַזְרוּבַעַל) u. a. — Dafs ein Volk, wenn es abgesondert wohnt und mit den benachbarten Bewohnern in wenig Berührung kommt, seine Sprache mehrere Jahrhunderte im Wesentlichen unverändert erhalten kann, beweisen noch jetzt die Bewohner des sogenannten Saterlandes, welche ihren alten friesisch-deutschen Dialect erhalten haben. In diesem Theile des Grofsherzogthums Oldenburg finden sich drei Kirchdörfer, die von ihren Nachbarn durch grofse Moore geschieden sind.

9) Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, dafs die hebräische Sprache in einem Zeitraume von 1000 Jahren keine wesentliche Veränderungen erlitten hat, so ist doch auch wahr, dafs der Pentateuch manche sprachliche Eigenthümlichkeiten und Archäismen enthält, welche sich in den mehrere Jahrhunderte später verfafsten Büchern nicht mehr finden oder in späteren geschichtlichen Verhältnissen und ähnlichen äufseren Einflüssen ihren Grund haben. So darf es nicht auffallend erscheinen, dafs in dem Pentateuch

---

(1) Die punischen Texte im Poenulus des Plautus kritisch gewürdigt und erklärt von Dr. F. G. Movers, Breslau 1845.

(2) Das Opferwesen der Carthager. Commentar zur Opfertafel von Marseille. Von Dr. F. G. Movers, nebst einer lithographischen Tafel, Breslau 1847.

mehrere Wörter mit aramäischen Bedeutungen sich finden, welche wir in den in und nach dem babylonischen Exil geschriebenen Büchern wieder antreffen. Es hatte sich bis zu den Zeiten Moses in der Volkssprache manches Aramäische erhalten, welches wir in den nach der Eroberung von Canaan geschriebenen Büchern bis zu den Zeiten des babylonischen Exils nicht mehr finden. Die Ursachen dieser Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit den in und nach dem Exile verfafsten Büchern haben wir in unserer Abhandlung über das Manna angegeben und die Uebereinstimmung zu erklären gesucht. Dafs aber ungeachtet der wesentlichen Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der der mehrere Jahrhunderte später geschriebenen Bücher eine nicht geringe Anzahl von Wortformen, Wörtern und Phrasen in demselben sich finden, die später gar nicht mehr oder doch nur hie und da vereinzelt aus dem Pentateuch entnommen vorkommen, kann zur Genüge dargethan werden. Dahin gehört das הוּא für das Femininum הִיא. Unter 195 Stellen des Pentateuchs kommt das הִיא nur an 11 Stellen vor. So steht an 21 Stellen נַעַר *Knabe* für נַעֲרָה *puella*, weshalb es nicht unwahrscheinlich ist, dafs נַעֲרָה 5 Mos. 22, 19 durch spätere Abschreiber in den Text gekommen ist. Diese Nichtunterscheidung des Genus in der Form führt ohne Zweifel auf das höhere Alter der Sprache. Dahin gehört auch das Pronomen לָזוֹת mit dem Artikel הַלָּזוֹת (1 Mos. 24, 65; 37, 19), das in allen Büchern nach dem Pentateuch in הַלָּז abgekürzt ist (Richt. 6, 20; 1 Sam. 14, 1; 17, 26; 2 Kön. 4, 25; 23, 17 u. a.). Dahin gehören ferner הָאֵל für הָאֱלֹה nur im Pentateuch 1 Mos. 19, 8. 25; 26, 3. 4; 3 Mos. 18, 27; 5 Mos. 4, 42; 7, 22; 19, 11, nachgeahmt 1 Chron. 20, 8 aber ohne Artikel אֵל; die Bildung des Stat. constr. durch Bindevocale in Prosa und Poesie יְ (1 Mos. 31, 39; 49, 11; 2 Mos. 15, 6; 5 Mos. 33, 16) und in Eigennamen, wie מַלְכִּיצֶדֶק (1 Mos. 14, 18), אֲדֹנִי־בֶזֶק

(Richt. 1, 6), עַמִּיאֵל (2 Sam. 9, 4), oder וֹ in חַיְתוֹ־אֶרֶץ (1 Mos. 1, 24), und in den Psalmen und Propheten wiederholt (Ps. 5, 10; 104, 11. 20; Jes. 56, 9; Zeph. 2, 14), עֲשׂוֹהִי (2 Mos. 18, 18), der Infin. Constr. der Verba ל״ה ohne ת, wie עֲשֹׂה (1 Mos. 50, 20), die verkürzte Form שְׁמַעַן (1 Mos. 4, 33) und קְרָאַן (2 Mos. 2, 20); die Pluralendung וּן im Perfect. 5 Mos. 8, 3. 16 und bei Jes. 26, 6, das Verbum חִי = חָיָי (1 Mos. 3, 22; 5, 5; 2 Mos. 1, 16; 4 Mos. 21, 8), חַג הָאָסִיף *Fest der Einsammlung*, d. i. Laubhütten, nur 2 Mos. 23, 16 und 34, 22.

VII.

Ueber die Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen und vor- und nachmosaischen Zeitalter.

§. 1.

Bei der Beantwortung der Frage nach der Echtheit des Pentateuchs haben mehrere Gelehrte auch auf das Alter und den Gebrauch der Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen, vor- und nachmosaischen Zeitalter ihre Aufmerksamkeit gerichtet. Da der Umfang des Pentateuchs schon eine grofse Fertigkeit im Schreiben und ein gutes und bequemes Schreibmaterial voraussetzt, und die Schreibekunst manchen Völkern, namentlich den nomadisirenden, erst spät bekannt geworden und von ihnen nur wenig geübt worden ist, so haben nicht wenige Gelehrte (1)

---

(1) A. T. Hartmann, Pet. v. Bohlen, Vatke u. A. Nach Hartmann (historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831, S. 586) soll unter den Hebräern des mosaischen Zeitalters die Schreibekunst noch gar nicht in Gebrauch gewesen sein. „Erst", schreibt er daselbst S. 591, „als sie während der Periode der Richter weilten in glücklich errungenen Besitzungen, als sie zwischen canaanitischen Völkerschaften eingeengt, ihre unstete Lebensart mit einer festen, d. h. das Hirtenleben mit dem Ackerbauleben zu vertauschen anfingen, vermochten sie allmälig, durch Bündnisse, Noth und Nachahmungstrieb gereizt, fortzuschreiten auf der Bahn der Bildung, und von betriebsamen Nachbarn einzutauschen das köstliche Geschenk der Schreibekunst." v. Bohlen (die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835), der die Neuheit der Schrift nicht blofs bei den Hebräern, sondern bei den Semiten überhaupt behauptet, schreibt S. XL : „Das höchste Datum für die semitische Schrift überhaupt, ist kaum das zehnte vorchristliche Jahrhundert, und dies nicht einmal beglaubigt; wer darüber hinaus-

in diesem Umstande einen Grund gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu finden geglaubt. Es ist daher die Frage nach der Kenntnifs und dem Gebrauche der Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen, vor- und nachmosaischen Zeitalter von nicht geringer Wichtigkeit. Ist Moses der Verfasser des Pentateuchs und ist die Genesis echt, so mufs die Schreibekunst schon vor Moses bei den Hebräern im Gebrauch gewesen und von Mehreren mit einer gewissen Fertigkeit geübt worden sein. Manche Angaben und Erzählungen der Genesis sind so genau und umständlich, dafs dem Moses, wenn er Verfasser des Pentateuchs ist, schon schriftliche Aufzeichnungen müssen vorgelegen haben. Eine blofs mündliche Fortpflanzung bis auf Moses ist wenigstens ganz unwahrscheinlich. Bei Beantwortung unserer Frage hat man zunächst die Bücher Moses und die nach ihm geschriebenen zu befragen, ob sich daraus für den Gebrauch zur Zeit Moses und vor ihm eine Antwort entnehmen lasse. Da man von der Kenntnifs und dem Gebrauch der Schreibekunst anderer Völker und namentlich der den Hebräern benachbarten auf den Gebrauch bei diesen schliefsen kann, so fragt sich, ob etwa die Schreibekunst bei den benachbarten Völkern, den Babyloniern, Canaanitern, namentlich den Phöniziern, den Aegyptern und Assyriern schon im mosaischen Zeitalter bekannt gewesen ist. Die Gegner der Echtheit des Pentateuchs haben die Gründe, womit Wolf (prolegomena ad

---

räth, der räth eben und mag noch leicht ein Jahrtausend hinzusetzen, weil es, ohne Gründe, nur auf den Glauben ankommt, den er findet. Ueber Moses hinaus sind nur Wenige gegangen, denn man sah es ein, dafs Abraham schwerlich schon aus Babylon die Schrift mitgebracht, weil ein herumziehender Hirte dieser Kunst entrathen kann, und weil während der vierhundert Jahre in Aegypten nichts aufgezeichnet worden: aber consequent wäre es allerdings um deshalb gewesen, einen noch früheren Gebrauch der Schrift bei den Israeliten anzunehmen, weil der prosaische Pentateuch in einem schriftstellernden Zeitalter entstanden sein mufs."

Homer. p. 50 sqq.) aus der Geschichte der Schreibekunst das Alter der Homerischen Gesänge bestritten hat, ohne Bedenken herübergenommen. Zu diesen gehört namentlich Vater (Commentar über den Pentateuch Bd. III, S. 524 ff.).

Die Gründe, welche es aufser Zweifel setzen, dafs die Schreibekunst den Hebräern im mosaischen Zeitalter bekannt und bei denselben in Gebrauch gewesen ist, sind so wichtig und zahlreich, dafs man sich wundern mufs, wie man an der Bekanntschaft und der Uebung derselben noch irgend einen Zweifel haben kann. Die wichtigeren sind folgende (2).

1) Ein wichtiger Beweisgrund, dafs die Schreibekunst zur Zeit Moses den Israeliten bekannt und bei denselben

---

(2) Zu den Vertheidigern der Kenntnifs und des Gebrauchs der Schreibekunst im mosaischen Zeitalter gehören alle diejenigen Gelehrten, welche den Pentateuch für echt, d. i. für ein Werk Moses halten. Unter den älteren Gelehrten sind es vornehmlich Joh. Jahn in seiner Einleitung in das A. T. und in den Beiträgen zur Untersuchung über die Echtheit des Pentateuchs in Bengel's Archiv II, 3, und in seiner biblischen Archäologie I, §. 94—97, S. 404 ff.; Eichhorn in seiner Einleitung; Jos. Lev. Saalschütz, Forsch. im Gebiete der hebr. und ägyptischen Archäologie, zur Geschichte der Buchstabenschrift, Königsb. 1838. 8.; Fritzsche (Prüfung der Echtheit der mosaischen Schriften, S. 58–68); und in neuerer Zeit namentlich Hävernick in seiner Einleitung I, 1, §§. 43—45. 259; Keil (Einl. in das A. T. I, 1, 269 f.); Delitzsch in der Einl. zum Commentar über die Genesis, und vornehmlich Hengstenb. in den Beiträgen II, S. 415 ff.; vgl. Just. Olshausen, über den Ursprung des Alphabets, Kiel 1841. 8.; Ewald, aus dem Lehrbuch der hebräischen Sprache (Leipz. 1844), schreibt S. 21 : „das Schriftthum der Hebräer ist uralt und keineswegs erst von Moses und seiner Zeit neugeschaffen.“ Vgl. dessen Geschichte des Volkes Israel I, 538, 2. Ausg. Siehe Lepsius über die Anordnung und Verwandtschaft des semitischen, indischen, äthiopischen, altpersischen und altägyptischen Alphabets in den „zwei sprachvergleichenden Abhandlungen,“ Berlin 1836. 8. Er setzt S. 39 den Ursprung der Buchstabenschrift in die Anfänge der Menschengeschichte und vor die Trennung der verschiedenen Völkerfamilien, die durch die Sprachenvergleichung als Zweige eines Stammes für die Wissenschaft erwiesen worden sind.

in Gebrauch gewesen, liegt in dem Umstande, dafs für die Echtheit und für die mosaische Abfassung des Pentateuchs viele wichtige Gründe sprechen, und dafs derselbe von den nachfolgenden Schriftstellern und dem gesammten Volke stets als ein Werk Moses angesehen und geglaubt worden ist. In Betreff der Echtheit des Pentateuchs müssen wir hier aber auf die Einleitungen in die Bücher des A. T. verweisen.

2) Könnte aber auch erwiesen werden, dafs die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob keine Kenntnifs der Schreibekunst gehabt hätten, so mufs doch angenommen werden, dafs die Israeliten sie in Aegypten, woraus sie schon lange vor Moses bekannt war, kennen gelernt haben. Die Annahme, dafs die Israeliten ein so wichtiges Mittel für die treue Erhaltung wichtiger Ereignisse und insbesondere der göttlichen Offenbarung unbenutzt gelassen haben, ist durchaus unwahrscheinlich. Dafs die Schreibekunst zur Zeit Moses unter den Aegyptern schon sehr verbreitet war, erhellt schon aus der Bezeichnung einer Klasse der ägyptischen Priester durch חַרְטֻמִּים *Schreiber* (von חֶרֶט *Griffel* mit der Bildungssylbe ־ים). Vgl. Hävernick zu Daniel S. 52 und Gesen. thes. II, p. 520.

3) Für die Kenntnifs der Schreibekunst bei den Israeliten zur Zeit Moses spricht auch, dafs sie in den Büchern Moses als bekannt vorausgesetzt wird und nirgends von derselben als einer neuen Erfindung die Rede ist.

4) Einen deutlichen Beweis, dafs die Hebräer im mosaischen Zeitalter mit der Schreibekunst bekannt waren und es verstanden, gröfsere Aufzeichnungen zu machen, liefern nicht blofs die auf den Pentateuch folgenden Bücher, sondern die vier letzten dem Moses zugeschriebenen Bücher selbst. Mehrere Stellen in den vier letzten Büchern des Pentateuchs lassen nicht den mindesten Zweifel darüber, dafs die Schreibekunst zu den Zeiten Moses wenigstens vielen Hebräern bekannt war. Selbst derjenige, welcher die Abfassung des Pentateuchs in die Zeiten lange

nach Moses setzt, mufs doch zugestehen, dafs manche kürzere und gröfsere Theile desselben in das mosaische Zeitalter gehören. Manches wird in denselben so genau und umständlich erzählt, dafs nur an eine Aufzeichnung zu den Zeiten Moses zu denken ist. Namentlich gehört dahin, was der Pentateuch über Aegypten und Arabien enthält. Manches, was derselbe über beide Länder enthält, ist so genau und bestimmt, dafs es nur ein Schriftsteller, der zu den Zeiten Moses lebte, geschrieben haben kann. Ein nachmosaischer und aufser Aegypten lebender Schriftsteller, welcher nicht in Aegypten gelebt hat, würde dieses Land und die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten nicht so genau und umständlich beschrieben haben, wie es bei allem Aegypten Betreffenden geschehen ist. Die genaue Kenntnifs Aegyptens giebt sich nicht blofs in wichtigen Dingen, sondern auch in Kleinigkeiten zu erkennen. Es haben mehrere neuere Gelehrte, wie v. Bohlen, im Pentateuch Mehreres finden wollen, welches das Gegentheil beweisen soll; allein das dafür Angeführte ist insgesammt der Art, dafs es auf Mifsverständnifs oder Unkenntnifs des alten Aegyptens beruht. Vgl. Hengstb., die Bücher Moses und Aegypten, S. 1—21. Um nicht blofs eine Behauptung auszusprechen, sondern auch den Beweis zu liefern, dafs dieselbe durchaus begründet sei, wollen wir im Folgenden einige Punkte zur Sprache bringen. Wir zweifeln nicht daran, dafs sich aus dem, was der Pentateuch über Aegypten enthält, für den Unbefangenen überzeugend darthun läfst, dafs der Verfasser in Aegypten gelebt und dessen Verhältnisse, Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten und dessen religiösen, staatlichen und bürgerlichen Zustand genau gekannt haben mufs.

5) Für den Aufenthalt des Verfassers des Pentateuchs in Aegypten spricht schon die Kenntnifs der ägyptischen Sprache. Es finden sich nämlich im Pentateuch mehrere ägyptische Wörter. Dahin gehören אָחוּ *Ried, Gras* (1 Mos. 41, 2. 18), פּוֹטִיפַר ein Oberster der Leibwache (1 Mos.

39, 1), פּוֹטִי פֶרַע der Schwiegervater des Josephs (1 Mos. 41, 45; 46, 20), der von Pharao dem Moses beigelegte Name צָפְנַת פַּעְנֵחַ Kopt. Psot-empheneh, *Heil der Welt,* Hieron. *salvator mundi* (1 Mos. 41, 45), der Name des von Pharao dem Moses gegebenen Weibes, einer Tochter Potiphara's, eines Priesters von Ow, אָסְנַת (1 Mos. 41, 45; 46, 20), der Name des grofsen Gesetzgebers Israels, welchen die Tochter Pharaos מֹשֶׁה, nach 2 Mos. 2, 10 und Joseph. Antt. II, 9, 6 *den aus dem Wasser Gezogenen,* aus *MΩ Wasser* und *usche, retten* nennt, אַבְרֵךְ (1 Mos. 41, 43), welches auf des Königs Befehl vor dem auf einem Wagen fahrenden Moses ausgerufen wurde. Im Aegyptischen soll *Au-rek, man beuge sich* oder *Ape-rex, beuget das Haupt* zu lesen sein. Vgl. Jablonskii opusc. ed. te Water T. I, S. 4; Rossii etymologiae aegypt. u. d. W. — Dafs der Verfasser der Genesis auch eine genaue Kenntnifs von der Beschaffenheit Aegyptens hatte, beweisen die Stelle 1 Mos. 13, 10, wo es von der Jordanau vor der Zerstörung Sodomas und Gomorrhas heifst: „sie sei ganz bewässert gewesen, wie der Garten Jehovas (das Paradies), wie das Land Aegypten." Der Umstand, dafs sich dem Verfasser Aegypten zum Vergleich darbietet, führt auf einen Verfasser, der in Aegypten gelebt hat.

6) Einen deutlichen Beweis, dafs der Verfasser der Genesis mit den ägyptischen Sitten in Betreff der Weiber bekannt war, enthält die Versuchung Josephs durch die Frau Potiphars. In Aegypten lebten die Frauen nicht so abgeschieden, wie bei den asiatischen Völkern, namentlich den Hebräern und Arabern, und durften, wie die Darstellungen ägyptischer Gesellschaften zeigen, in Gesellschaften von Männern erscheinen. Vgl. Wilkinson, manners and customs of the ancient Egyptians, London 1837, Th. II, S. 389 und Herod. 2, 111. — Bei den Aegyptern waren nach 1 Mos. 40 die feinen Bäckerwaaren beliebt und man trug nach einer den Aegyptern eigenthümlichen Sitte die Lasten auf dem Kopfe. Siehe Wilkinson

Th. II, S. 151. 385 und Herod. 2, 35; Wilk. Th. III, S. 385. — Der Verfasser des Pentateuchs kennt die חַרְטֻמִּים (Chartummim) Aegyptens (1 Mos. 41, 8; 2 Mos. 7, 11; 8, 3. 14. 15; 9, 11), welche die Weisen des Volkes und die Inhaber der geheimen Künste waren, und *ἱερογραμματεῖς* genannt werden. Vgl. Jablonski, panth. proll. S. 91 ff. 95; Drumann, Inschrift von Rosette, S. 122 ff. 129. 130. Auch kennt der Verfasser Steine mit Hieroglyphen אֶבֶן מַשְׂכִּית, wahrscheinlich Obelisken mit Figuren (3 Mos. 26, 1; 4 Mos. 33, 52). Nach 1 Mos. 41, 14 scheert sich Joseph, als er zu Pharao gerufen wird; welches auch Herodot 2, 35 unter den auszeichnenden Eigenthümlichkeiten der Aegypter anführt. Gewöhnlich waren die Aegypter geschoren und liefsen nur bei der Trauer den Bart wachsen. Einen Beweis liefern auch die Sculpturen, Wilkins. Th. III, S. 357 f. Nach Rosellini, i monumenti dell' Egitto e della Nubia I, 2, S. 486 ff. rasirten sich die Priester nicht blofs den Bart, sondern auch das Haupt und trugen auch die übrigen Aegypter ein kurzes Haar, siehe Rosell. II, 2, S. 395. — 1 Mos. 41, 42 wird berichtet, dafs Josephus mit *Byssus* gekleidet worden. Diese Kleider galten bei den Aegyptern für rein und heilig und wurden daher von den Priestern getragen. Dieses bezeugt auch Herodot 2, 37. — Nach 1 Mos. 41, 45 giebt Pharao dem Joseph die Asenath, eine Tochter des Potiphars, des Priesters von On (Heliopolis), zum Weibe. Unter den ägyptischen Priestercollegien nahm das zu On die erste Stelle ein. Durch diese Verbindung mit der Tochter des Oberpriesters erhielt Joseph Ansehen und Macht. Der Umstand, dafs nach 1 Mos. 41 nicht blofs in Aegypten, sondern auch in den angrenzenden Ländern, namentlich Canaan, sieben Jahre des Mangels eintraten, erklärt sich daraus, dafs die Fruchtbarkeit dieser Länder abhängt von dem zu dem Gedeihen der Früchte so nöthigen Regen. Aegypten erhält zwar seine Fruchtbarkeit durch die Ueberschwemmung des Nils, aber diese

kann nur stattfinden, wenn die tropischen Regen in den abyssinischen Alpengebirgen (Ritter's Erdkunde Bd. I, S. 835) in solcher Menge fallen, daſs der durch jene Regen angeschwollene Nil Aegypten überschwemmt. Wie jene Regen, so blieben auch die Palästinas, welche gleichen Ursprung haben, aus. Der Verfasser der Genesis kannte hiernach genau die Oertlichkeit Aegyptens. — Solche Mangeljahre sind in Aegypten und den angrenzenden Ländern nach der Geschichte öfters zu gleicher Zeit eingetreten. Nach Makrizi bei Quatremère, mém. s. l'Eg., t. II, p. 313 hat sich die durch das geringe Anschwellen des Nils entstandene Hungersnoth im 444. Jahre der Hedschra auch über Syrien bis nach Bagdad verbreitet. — Ganz übereinstimmend mit der ägyptischen Sitte ist die Angabe 1 Mos. 43, 32, daſs die von Joseph zu einem Mahle eingeladenen Brüder von den Aegyptern und von diesen wieder Joseph bei denselben abgesondert von einander gesessen haben. Der Verfasser giebt als Grund an: „Denn es können die Aegypter nicht mit den Hebräern Brod essen, weil es für die Aegypter ein Gräuel ist.“ Die Aegypter enthielten sich von jeder näheren Gemeinschaft mit Ausländern, weil ihnen diese als unrein galten, und besonders deswegen, weil sie die Thiere, die von den Aegyptern heilig gehalten wurden, schlachteten und aſsen. Dieses erzählt auch Herodot 2, 41 mit den Worten: „Deswegen (weil die Aegypter die Kühe für heilig hielten) wird auch kein ägyptischer Mann und kein Weib einen hellenischen Mann auf den Mund küssen, auch kein Messer eines Hellenen brauchen, noch eine Gabel, noch einen Kessel, und isset auch keiner von dem Fleische eines reinen Stieres, so mit einem hellenischen Messer zerlegt worden war.“ Der Grund, warum Joseph wieder getrennt von den übrigen Aegyptern speiset, liegt in dem strengen Kastenunterschiede und Kastengeiste, welcher bei den Aegyptern herrschte. — Nach 1 Mos. 41, 33 *saſsen* die Brüder Josephs vor ihm bei der Tafel, während nach

patriarchalischer Sitte man sich bei derselben zu legen pflegte, vgl. 1 Mos. 18, 4. Obgleich die Aegypter Ruhebetten hatten, so pflegten sie nach den Sculpturen doch bei Tische zu sitzen; vgl. Wilkinson Bd. II, S. 201. Die Ruhebetten (Sophas) dienten zum Schlafen. Nach einer Abbildung bei Rosellini S. 79 : „sitzt jeder von den Gästen auf dem Schemel, welcher nach ihren Sitten die Stelle des Lectisterniums vertritt," vgl. II, 2, S. 439. — Eine genaue Bekanntschaft mit den ägyptischen Sitten zeigt auch die Erwähnung eines Bechers, woraus Joseph geweissagt habe. Der Haushofmeister Josephs bezeichnet nämlich 44, 5 den Becher, welchen seine Brüder entwendet haben sollen, zur Hebung seines Werthes als denjenigen, aus dem er *weissage.* Dafs die Aegypter aus Bechern geweissagt haben, sagt Jamblichus in dem Buche von den ägyptischen Mysterien, 3. Abthlg., §. 14, S. 78. Dieser Aberglaube hat sich bis in die neueren Zeiten in Aegypten erhalten, wie aus Nordens Reise Th. III, S. 68 nach der Angabe von Langlès, mitgetheilt von Burder in Rosenmüller, altes und neues Morgenland Th. I, S. 212 erhellt, indem es hier heifst : „Als sich der Verfasser mit seinen Gefährten zu Derri, dem entlegensten Theile Aegyptens oder vielmehr in Nubien befand, wo sie aus einer gefährlichen Lage sich nicht anders, als durch grofse Geistesgegenwart retten konnten, sandten sie einen aus ihrem Gefolge an einen boshaften und mächtigen Araber, um ihm Drohungen sagen zu lassen. Dieser aber antwortete ihnen : „Ich weifs, was Ihr für Leute seid. *Ich habe meinen Becher gefragt* und in demselben gefunden, dafs Ihr von dem Volke seid, von welchem einer unserer Propheten gesagt hat : es werden unter allerlei Vorwand Franken kommen, um das Land auszukundschaften. Hierauf werden sie eine grofse Menge ihrer Landsleute mit sich bringen, das Land erobern und alles Volk ausrotten." — Die Einschärfung Josephs an seine Brüder 1 Mos. 46, 34, dem Pharao zu sagen, dafs sie Hirten seien, hat ihren

Grund in der Absicht, seinen Brüdern abgesonderte und für Viehweiden geeignete Wohnsitze zu verschaffen; denn der Verfasser fügt hinzu : „alle Schafhirten sind den Aegyptern ein Gräuel.“ Die ackerbautreibenden Aegypter, welche die umherziehenden Hirten für roh und barbarisch hielten, hatten vor denselben einen Abscheu; vgl. Roselini I, 1, 178 ff.; Wilk. II, 16 und Heeren S. 149. — Dafs das Land Gosen ein gutes Weideland war, ersehen wir aus 1 Mos. 46, 34; 47, 4, wo es heifst : „Und sie (die Brüder Josephs) sprachen zu Pharao : zu pilgern im Lande sind wir gekommen, denn es ist keine Weide für die Schafheerden deiner Knechte, weil der Hunger schwer ist im Lande Canaan, und nun lafs deine Knechte wohnen im Lande Gosen.“ Nach 47, 6. 11; 4 Mos. 11, 5; 5 Mos. 11, 10 war Gosen eine der fruchtbarsten Gegenden Aegyptens, welches theils vortreffliche Viehweiden und fruchtbare Aecker hatte. Es grenzte Gosen an die Hauptstadt Zoan oder Tanis in Unterägypten (1 Mos. 45, 10; 2 Mos. 2, 3. 5. 8; 4 Mos. 11, 5; 13, 23; Ps. 78, 12. 43). Wie genau der Verfasser des Pentateuchs die Verhältnisse Aegyptens kannte, erhellet auch aus dem Eigenthumsrechte, welches Pharao nach 1 Mos. 47, 13–26 an den Ländereien hatte. Dieses bestätigen auch Herodot II, 109 und Diodor I, 73; Strabo 17. Nach Diodor gehörte alles Land in Aegypten entweder den Königen oder den Priestern oder den Kriegern und nach Herodot hat Sesostris das ganze Land unter die Aegypter vertheilt, und von dem denselben zugefallenen Theile einen jährlichen Zins erhalten. Hiernach waren also die Bauern nicht Eigenthümer des Bodens, sondern nur Pächter. Wenn es nun nach der Genesis nur zwei Klassen, die Könige und Priester, als Grundbesitzer gab, so erklärt sich dieses aus dem Umstande, dafs den Kriegern die Aecker von den Königen gegeben wurden. Das Land vertrat die Stelle des Soldes. Die Priester erhielten aber aufser dem Ertrage von ihren Besitzungen noch einen Lohn für ihre Dienste

vom Könige, weil sie als dessen Diener angesehen wurden. Es sind daher auch hierin die Profanschriftsteller mit den Angaben des Pentateuchs über Aegypten ganz übereinstimmend. Eine genaue Kenntnifs ägyptischer Sitten und Gebräuche zeigt auch 1 Mos. 50, 2. 3, wo es heifst: „Und Joseph befahl seinen Knechten, den Aerzten, seinen Vater einzubalsamiren, und die Aerzte balsamirten Israel ein. Und es vergingen über ihn 40 Tage; denn so viel Tage vergehen beim Einbalsamiren, und die Aegypter beweinten ihn 70 Tage.“ Die Angabe, dafs Joseph mehrere Aerzte gehabt habe, die zu dessen Dienerschaft gehörten, erklärt sich aus Herodot 2, 84, wo er vom Medicinalwesen der Aegypten schreibt: „Die Heilkunde ist bei ihnen also vertheilet: jeglicher Arzt ist nur für eine einzige Krankheit und nicht mehrere und ist alles voll von Aerzten. Denn da giebt es Aerzte für die Augen, Aerzte für den Kopf, Aerzte für die Zähne, Aerzte für den Magen und Aerzte für die inneren Krankheiten.“ Die ägyptischen Aerzte waren selbst im Auslande geschätzt. So liefs sich Cyrus einen Arzt aus Aegypten senden, Herod. 3, 1 und Darius hatte nach Herod. 3, 129 stets ägyptische Aerzte um sich. In Uebereinstimmung mit jener Stelle der Genesis dauerte nach Diodor 1, 91 bei der Einbalsamirung die Zubereitung des Körpers mit Cedernöl und verschiedenen anderen Sachen über 30 (nach anderer Lesart 40) Tage lang, worauf die Einbalsamirer, nachdem sie den Körper mit Myrrhen und Zimmt und anderen Sachen, die ihn nicht allein lange erhielten, sondern auch Wohlgeruch gaben, ihn den Verwandten des Verstorbenen übergaben. Und von der Trauer berichtet derselbe 1, 72: „Wenn ein König starb, so stellten die Aegypter eine gemeinsame Trauer an, zerrissen die Kleider, verschlossen die Tempel, stellten die Opfer ein und hielten die Feste nicht, 72 Tage hindurch.“ Wenn Herodot 2, 86 die Zeit des Salzens auf 70 Tage angiebt, so versteht er darunter den ganzen Zeitraum der Einbalsamirung. Dafs die Trauer und die

Klage über einen Verstorbenen grofs war, bezeugen auch übereinstimmend mit 1 Mos. 50, 4. 10. 11; Herod. 2, 85; Diodor I, 72. 91. — Wenn es 1 Mos. 50, 4 heifst : „Und da die Tage seiner Trauer (um Jakob) vorüber waren, da sprach Joseph zum Hause Pharaos : wenn ich Gnade gefunden habe bei euch, so redet doch zu Pharao u. s. w.“, so ist es beim ersten Blick auffallend, dafs Joseph nicht wie zu anderen Zeiten seine Bitte persönlich vorträgt. Dieses Auffallende schwindet aber, wenn man erwägt, dafs man nach ägyptischem Anstande nur mit geschorenem Haupte und Barte einhergehen und vor dem Könige erscheinen durfte (41, 14); Joseph hatte sich aber während der Trauer nicht geschoren. Dieses bezeugt auch Herodot 2, 36 mit den Worten : „Andere Leute pflegen bei der Trauer ihr Haupt zu scheeren, die es vorzüglich angeht, die Aegypter aber lassen, wenn einer stirbt, das Haar wachsen, beides an Haupt und Kinn, so zuvor abgeschnitten war.“ Wer kann in diesem Zuge die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit den ägyptischen Gebräuchen verkennen? — Nach Rosellini II, 3, S. 395 war es in allen Perioden und allen Provinzen Aegyptens Sitte, bei Bestattung die Leichen zu begleiten, dasselbe finden wir 5 Mos. 50, 78, wonach Joseph in einem grofsen Leichenzuge, worin sich auch die Diener Pharaos und die Aeltesten seines Hauses und des Landes Aegypten befanden, die Leiche seines Vaters nach Palästina brachte. — Nach 1 Mos. 50, 26 wurde Joseph, nachdem er einbalsamirt war, in eine Lade gelegt, wie dieses auch nach Herodot 2, 86 bei den Aegyptern geschah. — Die Furcht Pharaos und die Mittel, welche er gegen die Israeliten anwandte (2 Mos. 1, 10), erklären sich aus der Geschichte der arabischen Nomaden, welche öfters in Aegypten eingefallen sind und sich darin niedergelassen haben. — Was 2 Mos. 1, 14 und Kap. 5, 7 ff. von der Zubereitung der Ziegelsteine, wozu Stroh gebraucht wurde, erzählt wird, ist ganz übereinstimmend mit dem häufigen Gebrauch der

Ziegelsteine, wozu die alten Aegypter zerhacktes Stroh mischten und an der Sonne trockneten. Rosellini schreibt a. a. O. II, 2, S. 259 : „Die Ziegelsteine, die der Periode des fünften Königs der 18. Dynastie, Thutmes IV. angehören, und noch jetzt in Aegypten gefunden werden, haben immer Stroh beigemischt, obgleich es sich bei einigen von sorgfältiger Arbeit in der geringsten Quantität findet.“ Prokesch, in den Erinnerungen Th. II, S. 31 sagt : „Die Ziegelsteine (der ersten Dynastie zu Daschur) sind aus feinem Nilschlamme mit Häckerling gemischt. Diese Beimischung giebt den Ziegeln eine unbegreifliche Dauer.“ Ueber die Ziegelsteine und deren Gebrauch vgl. Quatremère de Quincy, état de l'architect. égypt. p. 64 ff. und Wilkinson II, 97. Ganz übereinstimmend mit der Erzählung des Exodus über den Sclavendienst der Israeliten in Aegypten ist ein in Theben entdecktes Grabgemälde, welches nach Rosellini II, 2, S. 254 ff., der davon eine Abbildung und Erzählung giebt, die Hebräer, wie sie Ziegeln anfertigen, darstellen soll. Dafs das Gemälde Hebräer darstelle, entnimmt er aus der Farbe, Physiognomie und dem Barte, welche von denen der Aegypter verschieden seien, vgl. Hengstb. a. a. O. S. 79 ff. — Für eine genaue Kenntnifs Aegyptens spricht auch Exod. 2, 3, wonach die Mutter Mose's einen Kasten von Papyrus nimmt, ihn mit Asphalt und Pech verklebt, ihr Kind hineinlegt und ihn dann in den Schilf am Rande des Nils setzt. Der Papyrus wurde aber nur in Aegypten zu vielen Gegenständen verarbeitet. Man machte aus demselben nicht nur Matten, Körbe, Sandalen und viele andere Sachen, vgl. Wilkinson Th. III, S. 62. 146, sondern auch Fahrzeuge. Nach Herod. 2, 96; Plut. de Iside et Osiride p. 395 schiffte die Isis auf einem Fahrzeuge aus Papyrus, vgl. Wilk. Th. III, S. 61; Rosell. II, 3, S. 124. Von dem Asphalt wurde in Aegypten hauptsächlich beim Einbalsamiren (Diod. 19, c. 99; Minutoli Reis. S. 373) Gebrauch gemacht. Die Angabe Kap. 2, 5, dafs die

Tochter Pharaos begleitet von Dienerinnen an den Nil gegangen sei, um sich zu waschen, erklärt sich aus der ägyptischen Vorstellung von der Heiligkeit des Nils. Nach den ägyptischen Denkmälern lebten die Frauen nicht so abgesondert und eingeschränkt, wie im Oriente, vgl. Wilkinson Th. II, S. 389. — Nach Kap. 3, 22; 11, 2 sollen die israelitischen Weiber sich von ihren ägyptischen Freundinnen und Nachbarinnen goldene und silberne Gefäfse erbitten, welche jene nach 12, 35. 36 erhalten. Hiernach müssen also solche Gefäfse schon zu den Zeiten Moses in Aegypten im häufigen Gebrauch gewesen sein. Und dieses bestätigen auch neuere Entdeckungen. Auf den Monumenten sind nach Rosellini nicht blofs in den Darstellungen der religiösen Ceremonien und der Darbringungen der Könige an die Götter Vasen von kostbarem Metall abgebildet, sondern auch unter den Gegenständen des häuslichen Gebrauchs. Auch hat man in den Gräbern einfacher Privatpersonen viele solche Gefäfse gefunden, vgl. Wilkins. Th. III, S. 223. — Nach 4, 2 und 7, 9. 15 trug Moses einen Stab, wie nach 7, 12 die ägyptischen Weisen, Zauberer und Bilderschriftkenner. Dafs dieser Gebrauch ein gewöhnlicher war, ersehen wir aus den Denkmälern, wonach die ägyptischen Herren, wenn sie ausgingen, Stöcke von 3 bis 6 Fufs Länge trugen; vgl. Wilkins. Th. III, S. 385 f. — Das Gesagte liefert schon einen deutlichen Beweis, dafs der Verfasser des Pentateuchs eine so genaue Kenntnifs Aegyptens gehabt hat, wie man sie nur von einem Manne erwarten kann, welcher in Aegypten gelebt hat. Und was die *Schreibekunst* betrifft, so zweifelt jetzt kaum noch Jemand, dafs dieselbe schon zur Zeit Moses in Aegypten bekannt und in Gebrauch gewesen ist. War dieselbe den Aegyptern bekannt, so mufsten sie auch die Israeliten während ihres 430jährigen Aufenthaltes in Aegypten kennen lernen, wenn sie dieselbe nicht schon kannten, als Jakob mit seiner Familie einwanderte. Dafs einige der ältesten Papyrusrollen, welche sich in den ägyptischen

Sammlungen zu London, Turin, Leyden und Berlin finden, in das 16. Jahrh. vor Christo, also in die mosaische Zeit hinaufreichen, unterliegt keinem Zweifel. Die ältesten Papyrus, auf welche nach Seyffarth, der über 10,000 ägyptische Papyrusrollen in den Händen gehabt hat, wenigstens 2000 Jahre vor Christo, also in der patriarchalischen Zeit, mit hieroglyphischer und hieratischer Schrift geschrieben worden ist, haben nur das vor der Thora voraus, dafs sie Autographen der uralten Zeit sind, von der sie handeln, während das Autograph der Thora, welches in der Bundeslade niedergelegt war, zugleich mit dieser verloren ist. Die ältesten Handschriften, in welchen die Thora nach Europa gekommen ist, gehen nicht über das 9. Jahrh. nach Christus hinaus. Nur eine karäische Thorarolle zu Odessa ist vom Jahre 843; die älteste Handschrift bei Kennicott (Cod. 254) ist vom Jahre 1106 und eine Handschrift der letzten Propheten vom Jahre 916. Die Angabe Kap. 5, 10. 14, dafs die von den Frohnvogten Pharaos eingesetzten Unterbeamten שֹׁטְרִים *Schreiber* genannt worden seien, liefert den Beweis, dafs im alten Aegypten die Schreibekunst sehr verbreitet gewesen ist; und dieses bestätigen auch die ägyptischen Denkmäler, vgl. Rosellini II, 3, S. 272 ff. Daselbst S. 241 schreibt er: „Die Steinarbeiter pflegten auf jeden Quaderstein ein Zeichen in Hieroglyphen einzugraben, ein Fabrikstempel wurde auf die Siegel gedrückt (die aufserdem noch sehr häufig Inschriften haben, vgl. S. 253), ebenso wurden die Ochsen bezeichnet; die Hausverwalter hielten geschriebene Register. Man schrieb im alten Aegypten vielleicht mehr als bei geringfügigen Veranlassungen bei uns.“ „Die Aegypter,“ bemerkt Derselbe S. 239, „unterscheiden sich von allen Völkern durch eine besondere Eigenthümlichkeit, die, dafs sie beständig alle inneren und äufseren Theile ihrer Gebäude und die Wände aller unzählbaren Kammern ihrer wunderbaren Hypogäen mit Figuren und Schriften bedecken.“ Auf ägyptischen Geräthen und selbst auf den

Kleidern findet man nicht selten den Namen des Besitzers vollständig oder abgekürzt. Den abgebildeten Menschen wird ihr Eigenname und die Angabe ihrer Profession beigeschrieben; man schreibt die Namen der Thiere auf ihre Bilder, der Instrumente und Werkzeuge jeder Art auf die Figuren, welche sie darstellen. Man müfste die Augen verschliefsen gegen das klarste Licht, wollte man läugnen, dafs die Kunst zu lesen und zu schreiben in dem alten Aegypten gewöhnlich studirt und eingeübt wurde, wenigstens in demselben Grade, wie jetzt bei uns.“ Dafs namentlich bei gerichtlichen Verhandlungen alles schriftlich abgemacht werde, hat Rosell. II, 3, S. 272 ff. aus den Denkmälern erwiesen. Nach Rosellini S. 500 tragen die Richter der Unterwelt alle auf dem Kopfe die symbolische Feder der Wahrheit und Gerechtigkeit. Dafs die unter den Aegyptern verbreitete Schreibekunst auch unter den Israeliten im mosaischen Zeitalter verbreitet gewesen ist, werden wir unten noch näher darthun. — Auch finden wir in der mosaischen Zeit bei den Aegyptern die *Schreibmaterialien.* Nach Rosell. II, 2, S. 207 schrieben die Aegypter mit *röthlicher Dinte.* Der Gebrauch der Dinte wird auch 4 Mos. 5, 23 vorausgesetzt. Das gewöhnliche Material war Papier aus der Papyruspflanze, welches sich in sehr grofser Quantität in den Gräbern findet. Die vielen sehr grofsen und schönen Papiere, sagt Rosell. S. 210, welche, wie ihre Daten zeigen, den verschiedenen Pharaonischen Dynastien angehören, wenigstens bis zur 18. hinauf, machen es gewifs, dafs der Gebrauch des Papiers in Aegypten zu den Zeiten Alexanders schon sehr alt war und bestätigen also die Angabe des Plinius. Auch schrieben die Aegypter mit Dinte und Röthel auf *Zeug.* Wir sind im Besitze von unzähligen Mumienbandagen aus Byssus, welche mit dem Leichenritual beschrieben sind, vgl. Rosell. S. 227. Auch schrieb man Listen, Rechnungen und dergl. mit Dinte auf *Holz* und auf *Gefäfse* von Terracotta, Stücke Kalkstein u. s. w., Rosell. S. 228.

Auch gebrauchte man zum Schreibmaterial *lederne Rollen*, Th. III, S. 152. — Nach Wilkinson Th. III, S. 300 wurden die Sandsteine von den Aegyptern, bevor man die Malerei auftrug, mit einer kalkartigen Composition überzogen und selbst die Granitsteine mit einer solchen Composition belegt. Prokesch sagt in den Erinnerungen aus Aegypten und Kleinasien Th. II, S. 31 : „Ich sah eines (unter den Gräbern bei den Pyramiden von Daschur), wo auf den Stein erst ein rother Mörtel gelegt ist, in diesen aber die Hieroglyphen und ein Zug des Apis eingearbeitet sind," vgl. 5 Mos. 27, 2—8 und Jos. 8, 32.

Der Umstand, dafs nach 2 Mos. 32 Jehova unter dem Bilde eines goldenen Kalbes dargestellt wird, läfst sich nur erklären durch den Cultus des Apis in Aegypten, welchen die Israeliten kennen gelernt hatten.

Aufser den angeführten Stellen giebt es noch zahlreiche andere, welche es aufser Zweifel setzen, dafs der Verfasser der Genesis eine genaue Kenntnifs Aegyptens hatte (3).

7) Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dafs der Verfasser des Pentateuchs eine genaue Kenntnifs Aegyptens, seiner Verhältnisse, Sitten, Gewohnheiten und vieler anderer Dinge gehabt habe, und dafs denselben nur

---

(3) Ausführlich hat hierüber Hengstenb. in der Schrift : „die Bücher Moses und Aegypten nebst einer Beilage : Manetho und die Hyksos", Berlin 1841 gehandelt. Diese Schrift besteht aus einem negativen und positiven Theile. In dem ersteren zeigt er, dafs die angeblichen Verstöfse und Unrichtigkeiten, welche mehrere neuere Gelehrte, namentlich P. v. Bohlen, zum Beweise angeführt haben, dafs der Verfasser des Pentateuchs aufserhalb Aegyptens und lange nach Moses gelebt, insgesammt der Art seien, dafs daraus die Abfassung desselben aufser Aegypten gar nicht folge. Im zweiten Theile von S. 21 an wird dann der positive Beweis geführt, dafs der Pentateuch in den auf Aegypten sich beziehenden Abschnitten, sowie in Beziehung auf die geographischen Verhältnisse und die darin herrschenden Sitten, religiösen und bürgerlichen Einrichtungen u. s. w. Vieles enthalte, welches darüber keinen Zweifel lasse, dafs der Verfasser in Aegypten gelebt haben müsse.

ein Mann geschrieben haben könne, der in Aegypten gelebt hat, so mufs zugestanden werden, dafs die in Aegypten lebenden Israeliten auch die in Aegypten schon lange vor Moses bekannte Schreibekunst kennen lernen konnten und mufsten. Wir wollen im Folgenden in Kurzem zusammenstellen, was der Pentateuch über den Gebrauch der Schreibekunst in der mosaischen Zeit enthält. Zuerst führen wir die Stellen an, worin ausdrücklich gesagt wird, dafs Moses geschrieben habe. Hierher gehört zuerst 2 Mos. 17, 14, wo es heifst: „*schreibe* (כְּתֹב) dieses zum Gedächtnifs (זִכָּרוֹן) *in das Buch* (בַּסֵּפֶר), und lege es in die Ohren Josuas, dafs ich das Gedächtnifs Amaleks vertilgen werde unter dem Himmel weg.“ Nach dieser Stelle soll die göttliche Offenbarung zur treuen Erhaltung aufgeschrieben und zugleich mündlich fortgepflanzt werden. Der Artikel in בַּסֵּפֶר in *das* Buch läfst darüber keinen Zweifel, dafs schon ein bestimmtes Buch für die Aufzeichnung der Thaten Jehovas für Israel vorhanden war. 2 Mos. 24, 3. 4. 7 heifst es: „Und Moses kam und erzählte dem Volke alle die Worte Jehovas und alle die Rechte — Und Moses *schrieb auf* (וַיִּכְתֹּב) alle die Worte Jehovas — Und er nahm *das Buch des Bundes* (סֵפֶר הַבְּרִית) und las es vor dem Volke, und es sprach: alles, was Jehova geredet, das wollen wir thun.“ Der Verfasser meint hier das Kap. 20, 2—24 und Kap. 21 bis Kap. 23 Mitgetheilte. Durch das Aufschreiben wurde die Wichtigkeit und die Verpflichtung, das Gesetz treu zu erfüllen, dem Volke deutlich vor Augen gestellt. 2 Mos. 28, 9 ist Rede vom Graviren der Edelsteine im hohenpriesterlichen Brustschilde, und 5 Mos. 6, 9 heifst es: „*Und du schreibst sie* (וּכְתַבְתָּם die Gebote Gottes) auf die Thürpfosten deines Hauses und auf deine Thore,“ 11, 20: „und du sollst sie schreiben (וּכְתַבְתָּם) auf Thürpfosten deines Hauses und auf deine Thore“; Kap. 6, 8: „und es seien die Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen. Und du schärfest sie ein deinen Söhnen und redest von ihnen, wenn du sitzest in deinem

Hause, und wenn du gehest auf dem Wege, und wenn du dich niederlegst, und wenn du aufstehst. Und du bindest sie zum Zeichen an deine Hand, und sie sind zu Binden (טוֹטָפוֹת) zwischen deinen Augen"; 11, 18. 19 : „Und ihr leget diese meine Worte auf euer Herz und auf eure Seele und ihr bindet sie zum Zeichen auf eure Hand und sie sind zu Binden zwischen euren Augen. Und ihr lehrt sie eure Söhne, dafs du davon redest, wenn du wohnest in deinem Hause, und wenn du wandelst auf deinem Wege und wenn du schlafen gehst und wenn du aufstehst," vgl. Ex. 13, 16. Mögen diese Stellen wie Sprüchw. 3, 3. 21. 22; 7, 3; Jes. 49, 16 bildlich zu fassen sein, so beweisen sie doch, dafs damals die Schrift ein Mittel der Erinnerung und ganz genau bekannt war. Nach 4 Mos. 17, 17 ff. nahm Moses 12 Stäbe nach der Zahl der 12 Stammfürsten Israels und schrieb darauf den Namen eines jeden. Nach Kap. 33, 2 schrieb Moses die Nationen (Israels) nach dem Befehle Jehovas auf. Auch hier wird das Aufschreiben als sicheres Mittel der Erinnerung angegeben. — Nach 3 Mos. 19, 28 sollen die Israeliten keine *gebrannte Schrift* (בִּכְתֹּבֶת קַעֲקַע) an sich thun. Nach 5 Mos. 17, 18. 19 heifst es von dem künftig zu wählenden Könige : „Und wenn er sitzt auf seinem Königsthrone, *so soll er sich schreiben die Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch* (כָּתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר), vor den levitischen Priestern. Und es soll bei ihm sein und er soll darin lesen alle Tage seines Lebens, auf dafs er lerne zu fürchten Jehova seinen Gott." Da Moses hier die Kenntnifs der Schreibekunst bei dem Könige voraussetzt, so mufs dieselbe weit mehr den Priestern und Leviten zugeschrieben werden. 5 Mos. 31, 19 sagt Moses : „und jetzt *schreibt euch dieses Lied* (כִּתְבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת) und lehre es die Kinder Israels, lege es ihnen in den Mund." Hiernach soll also zuerst geschrieben und dann gelehrt werden. Ebendaselbst V. 24 heifst es : „Da Moses vollendet hatte, zu schreiben die Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zum Schlusse, da

gebot Moses den Leviten.“ . . Es ist kaum zweifelhaft, dafs Moses hier als der Verfasser des ganzen Pentateuchs mit Ausnahme der Nachrichten über dessen Lebensende bezeichnet wird. Aufser den angeführten Stellen, welche den verbreiteten Gebrauch, wichtige Ereignisse zur Erinnerung aufzuschreiben darthun, giebt es noch mehrere andere, welche denselben bei den Israeliten zur Zeit Moses aufser Zweifel setzen. Aus 4 Mos. 11, 24 ff. geht hervor, dafs Moses die 70 Männer aus den Aeltesten *schriftlich* zum heil. Gezelte berief, denn V. 26 heifst es : „Und es blieben übrig zwei Männer im Lager, Eldad und Medad, und es kam über sie der Geist, und sie gehörten *zu den Aufgeschriebenen* (וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים), aber sie waren nicht herausgegangen zum Zelte.“ Schon Exod. 32, 32. 33 ist von einem Buch des Lebens die Rede, worin Gott die Namen aufzeichnet. Anspielungen darauf kommen Jes. 4, 5; 65, 6; Ps. 69, 29; 87, 6; 139, 16 u. a. vor. Jene Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs schon zur Zeit Moses Bürgerlisten geführt wurden, und dafs die Zählung, von welcher im 4. Buche Moses die Rede ist, schriftlich vorgenommen wurde. Nach 5 Mos. 27, 1 ff. sollen die Israeliten grofse Steine aufrichten und darauf die Worte dieses Gesetzes sehr deutlich schreiben. Diese Stelle läfst nicht den mindesten Zweifel darüber, dafs die Schrift zu jener Zeit sehr ausgebildet und verbreitet war. Dasselbe bestätigt 5 Mos. 24, 1—4, wonach jeder Mann, der sich von seiner Frau zu trennen beabsichtigt, ihr einen Scheidebrief geben soll, denn es heifst hier V. 3 : כָּתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. Nach 4 Mos. 5, 23 soll der Priester die Flüche über die Ehebrecherin schriftlich aufzeichnen und das Aufgeschriebene mit Bitterwasser abwischen und das Bitterwasser das Weib trinken lassen. Aus Ex. 39, 30 ersehen wir, dafs man nicht blofs verstand, eine Schrift in Steine, sondern auch in Erz einzugraben. Denn es heifst hier von dem goldenen Stirnblech des Hohenpriesters : „Und sie machten das heilige Stirnblech (צִיץ נֵזֶר־הַקֹּדֶשׁ) von rei-

nem Golde und *schrieben darauf mit Siegelstecherschrift* (יִכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתַּב פִּתּוּחֵי חוֹתָם), *heilig Jehova* (קֹדֶשׁ לַיהוָה, eigentl. : *ein Heiligthum für Jehova*)." Nach V. 14 daselbst waren auf 12 Edelsteinen die Namen der 12 Stämme Israels eingegraben wie auf einem Siegelringe (פִּתּוּחֵי חוֹתָם). Und nach 1 Mos. 38, 18. 25 hatte Juda schon einen Siegelring, welcher nach Ex. 39, 30 gewöhnlich Buchstabenschrift hatte. Nach diesen Angaben mufs man annehmen, dafs bei den Israeliten zur Zeit Moses die Schreibekunst entweder sehr verbreitet gewesen ist, oder dafs jene unhistorisch sind. Verstand man damals schon die Kunst, in Juwelen, Edelgesteine, Metalle, Holz und andere weichere Materialien zu schreiben, so begreift man dieses nur aus der sehr verbreiteten Schreibekunst.

8) Was nun die Zeiten *vor* Moses betrifft, so geschieht zwar in der Genesis der Schreibekunst nicht Erwähnung, wenn man nicht mit Hävernick S. 270, Hengstenb. S. 452, Ewald, Gesch. I, 767, v. Lengerke, Kenaan I, S. XXVI einen Beweis von dem Siegelringe des Juda (1 Mos. 38, 18. 25) entnehmen will; allein dieser Umstand beweist noch keineswegs, dafs jene Kunst schon Jakob bekannt gewesen ist. Es geht vielmehr aus der Erwähnung der שֹׁטְרִים *Schreiber*, γραμματεῖς (2 Mos. 5, 16–19) hervor, dafs schon vor Moses Beamte unter den Israeliten sich gefunden haben, welche vom Schreiben ihren Namen hatten. Denn שֹׁטֵר von dem im Hebräischen ungebräuchlichen Verbum שָׁטַר, arab. سَطَرَ *schreiben* bezeichnet eigentlich *Schreiber*. In dieser Bedeutung fafst שֹׁטְרִים auch der alexandrinische und der syrische Uebersetzer, welche es durch γραμματεῖς, ܣܦܪ̈ܐ wiedergeben. Die Bedeutung *Aufseher*, welche das Chaldäische מסטרניו Esth. 9, 3 und מִשְׁטָר *Regierung* hat, ist eine abgeleitete. Dafs سَطَرَ *schreiben* dem Hebräischen שָׁטַר entspreche, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und dieses beweisen auch coni. II. VIII.

und die Nomina derivata, wie سطر *linea, scriptura, series,* مسطرة und مسطرة *canon geometricus, ad quem rectae lineae ducuntur,* die Participia مسطر *scriba, conscribens* und مسطرة *scriptus, scriptum.* Das abgeleitete سيطر, welches wahrscheinlich aus سطر entstanden ist, bezeichnet nach Hariri *praefectus fuit, rei curam habuit et adnotavit quaecunque ad rem gerendam spectarunt.* Bei Schultens zu Job 38, 33 sagt der Scholiast zu Hariri: „radix سطر notat scriptionem, unde مسيطر ductus praepositus rei ad rationes exigendas et inspiciendum, quod redeat inde. Aehnlich bezeichnet كاتب (von كتب, Hebr. כָּתַב *schreiben*, eigentl. *eingraben, einschneiden, einmeifseln, eingraviren*) zuerst *Schreiber*, dann *Richter.* Was die Zeiten Abrahams betrifft, so scheint aus der Erzählung einer Verhandlung desselben mit dem Hathitern hervorzugehen (1 Mos. 23), dafs die *Schreibekunst* dem Abraham nicht bekannt oder doch nicht in Gebrauch war, weil derselbe sich erwarten läfst. Ein sicherer Schlufs auf eine Nichtkenntnifs der Schreibekunst läfst sich jedoch noch nicht aus der Nichterwähnung entnehmen. — Dafs übrigens die Erfindung und der Gebrauch der Schreibekunst in die Zeiten Abrahams hinaufreiche, nehmen Hävernick a. a. O. S. 265 ff., Keil (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen Schriften des A. T., S. 13 f., Lepsius, Ewald u. A. an.

Wir finden nach dem Gesagten also schon zahlreiche Spuren von Verbreitung der Schreibekunst zur Zeit Moses. Will nun Jemand dem Moses und seinen Zeitgenossen die Schreibekunst absprechen, so mufs er alle Angaben darüber als unhistorisch beweisen und die zahlreichen Beweisgründe, welche für die mosaische Abfassung des Pentateuchs oder doch des gröfsten Theils desselben sprechen, als unhaltbar und nichtig darthun, was bisher noch keinem

Gelehrten gelungen ist, und nach unserer Ueberzeugung nie gelingen wird.

9) *Für* die Kenntnifs der Schreibekunst und deren Verbreitung zur Zeit Moses sprechen auch die *folgenden* Bücher des A. T., indem diese die Kenntnifs derselben bei den Israeliten voraussetzen und von der Anwendung der Schreibekunst als von einer allgemein bekannten und angewendeten Sache sprechen. Nach Jos. 8, 32 werden von Josua nach dem Befehle Moses auf dem Berge Ebal im eroberten Canaan die Steine aufgerichtet und in dieselbe das Gesetz eingegraben; und nach V. 34 daselbst: „*las* man alle Worte des Gesetzes, Segen und Fluch, Alles, was im Gesetzbuche *geschrieben* ist"; nach Kap. 18 sendet Josua Männer zur schriftlichen Aufnahme des Landes, und 24, 26 verfafste Josua eine Urkunde über die Erneuerung des Bundes mit Jehova. Josua 10, 13 geschieht schon eines *Buches der Redlichen* (Frommen), סֵפֶר הַיָּשָׁר, Erwähnung, welches die Nationalgesänge Israels, namentlich die poetische Schilderung von Israels Siegen enthielt. Diese Lieder waren etwa in der Form des schönen Dankliedes über den Durchgang Israels durch den arabischen Meerbusen abgefafst; sie sind aber mit Ausnahme weniger Bruchstücke ein Raub der Zeit geworden. Seit David schreibt man Briefe und Depeschen (2 Sam. 11, 14; 1 Kön. 21, 8; 2 Kön. 5, 5; 10, 1; 2 Chron. 30, 1), Kaufbriefe und Anklageacten (Jer. 32, 10; Job 31, 35). Auf die Kenntnifs der Schreibekunst bei den *Canaanitern* läfst auch der Name der Stadt קִרְיַת סֵפֶר, *Buchstadt*, LXX *πόλις γραμμάτων* schliefsen. Selbst Gesenius nimmt an, dafs aus diesem Namen ein Beweis für die Verbreitung der Schreibekunst in Canaan entnommen werden könne. Dafs קִרְיַת סֵפֶר die Bedeutung *Buch-Schriftstadt* habe, beweist auch der Jos. 15, 49 vorkommende zweite vorhebräische Name derselben Stadt, קִרְיַת סַנָּה, welches Reland, der סַנָּה für verwandt mit סֵפֶר hält, Geogr. p. 726 durch *urbs constitutionis, legis,* Fürst: *Stadt der Belehrung, Schreibung,*

arab. كتب dass. wiedergiebt. Diese Stadt führte in alter Zeit auch den Namen דְּבִיר *Sprechort* (von דָּבַר *sprechen, reden*), Jes. 15, 15. 16; Richt. 1, 11. 12, welche Bezeichnung zu סֵפֶר passen würde. Andere, wie Redslob, Fürst geben dem דְּבִיר die Bedeutung *Hinterraum*, weil דבר im Arabischen *hinter sein*, *hinter verfolgen*, *nach-*, *verfolgen* bedeutet. Allein diese Bedeutung ist uns nicht so wahrscheinlich, wie jene, da im Hebräischen דָּבַר dieselbe nie hat. דְּבִיר in der Bedeutung *Sprechort* scheint auch uns für das Allerheiligste des Bundesgezeltes und des Tempels ganz passend, weil Jehova in demselben sich offenbarte und dem Hohenpriester auf wichtige Anfragen Antwort ertheilte. Nach dem Gesagten ist es daher ganz wahrscheinlich, wenn nicht gewifs, dafs unter den Canaanitern schon im mosaischen Zeitalter eine Literatur vorhanden war. Dafs die Schreibekunst schon zu Moses Zeit den Canaanitern bekannt war, läfst sich auch aus dem Umstande entnehmen, dafs dieselbe schon zu jener Zeit von den Canaanitern oder Aramäern zu den Griechen übergegangen ist. Dafs die Griechen die Buchstabenschrift schon in sehr früher Zeit von einem Volke, welches die semitische Sprache redete, erhalten haben, beweisen die Sagen von Kadmos und insbesondere die Namen der griechischen Buchstaben, welche offenbar jener Sprache angehören; die Namen Alpha, Betha u. s. w. haben nur in den semitischen Sprachen und nicht im Griechischen eine Bedeutung. — Wäre aber auch die Schreibekunst den Israeliten in der vormosaischen Zeit nicht bekannt gewesen, so folgt daraus noch keineswegs, dafs Moses nicht den Pentateuch habe schreiben können. Dafs eine Kunst, wenn sie von grofser Wichtigkeit ist, sich sehr verbreitet, davon liefern unsere neueren Erfindungen die deutlichsten Beweise. Ein deutliches Beispiel liefert uns auch die schnelle Verbreitung der Schreibekunst bei den Gothen. Ulphilas machte sie erst mit dem Alphabete bekannt und übersetzte die heil.

Schriften ins Gothische. Ein analoges Beispiel haben wir auch bei den *Arabern*. Es ist bekannt, dafs die ersten Anfänge der Schreibekunst unter den Koraischiten in die Zeit kurz vor Muhammed fallen, und doch wurde sofort der Koran vollständig schriftlich aufgezeichnet; vgl. de Sacy, histoire de l'écriture parmi les Arabes, in den Memoiren der Academie der Inschriften t. 50, bes. S. 309 ff., Ewald, gramm. Arab. p. 9. — Bei den Aethiopiern war die Einführung des Alphabets und die Einführung der heil. Schrift gleichzeitig, vgl. de Sacy p. 284 ff.; und bei den Armeniern, den Georgiern, den Illyriern verbreitete sich erst die Schreibekunst als die heil. Schrift in ihre Sprache übersetzt wurde. Dagegen war sie bei den Himjariten, einem mächtigen und reichen Volke Arabiens, zu welchem die Schreibekunst von Aethiopien kam, nicht lange in Uebung und zur Zeit der Einführung des Islamismus war dieselbe fast wieder ganz untergegangen. Bei Einführung des Korans kam sie aber immer mehr in Gebrauch (vgl. de Sacy p. 299. 301), weil ein mächtiges Bedürfnifs dazu trieb.

10) Was nun das *Schreibmaterial* betrifft, so wurden im Alterthume sowohl Steine, als aus den Häuten der Papyruspflanze bereitetes Papier, Byssus und Thierhäute gebraucht. Die zahlreichen Inschriften auf den Pyramiden, Obelisken und Grabdenkmälern lassen darüber keinen Zweifel, dafs man in Aegypten schon zu den Zeiten Moses verstand, in Steine wichtige Ereignisse zur Erinnerung einzugraben. Und 5 Mos. 27, 8 befiehlt Moses Israel: „*Und du sollst auf die Steine schreiben* (וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים) alle Worte dieses Gesetzes und sie gut eingraben (בֵּאֵר הֵיטֵב)“, vgl. Hab. 2, 2. Nach 2 Mos. 32, 15 ff. waren die zwei Tafeln ein Werk Gottes und auf beiden Seiten beschrieben. Der Verfasser gebraucht hier מִכְתָּב *Geschriebenes, Schrift* und כָּתַב. Mag nun auch כָּתַב, wie Fürst u. A., wollen, eigentl. *eingraben, einschneiden, einmeifseln, eingraviren* bedeuten, und mit dem Stammworte חָטַב und

חָצַב identisch sein, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dafs im A. T. כָּתַב gewöhnlich *schreiben* bedeutet, möge auch das Material gewesen sein, welches es wolle. Für *Eingraben* ist sonst das in Kal ungebräuchliche בָּאַר, arab. بَأَرَ in Piel 5 Mos. 27, 8; Hab. 2, 2 in Gebrauch. — Sehr viele Papyrusrollen, mit Buchstabenschrift versehen, sind in den Catacomben von Theben gefunden worden. Nach Heeren, Ideen Aegyptens S. 361, ist der Gebrauch zur Verfertigung des Papyrus in Aegypten sehr alt. Nach demselben lassen jene Papyrusrollen keinen Zweifel übrig, dafs die ägyptische Literatur reichhaltiger gewesen sein müsse, als man sonst glaube. Schlosser sagt I, 1, S. 194 : „Die Erfindung des Schreibmaterials aus einer dreiseitigen Binse, die jetzt nicht mehr häufig gefunden wird, ist uralt.“ — Des *Byssus*, über dessen Bereitung Rosellini a. a. O. S. 341 ff. handelt, wird schon in der Genesis Erwähnung gethan. Die schon zu Josephs Zeit bestehende Sitte des Einbalsamirens setzt schon sein Vorhandensein voraus, so wie auch die Kleider der Priester und die Decken der Stiftshütte, die daraus gemacht waren. — Ein sehr wichtiges Material waren die *Thierhäute*, welche man, wie die Beschreibung der Stiftshütte beweist, schon zur Zeit Moses so zuzubereiten verstand, dafs man darauf schreiben konnte. Die Anwendung der Thierhäute beweiset deutlich 4 Mos. 5, 23, wonach die vom Priester auf ein Buch geschriebenen Flüche wider die Ehebrecherin mit Wasser abgewaschen werden sollen. Dieses Abwaschen erfordert ein Material, welches so fest war, dafs es nicht zerfloſs, wenn es ins Wasser getaucht wurde. Dafs hier nicht Papier gemeint sein kann, geht daraus hervor, dafs das Waschen nicht zu demselben paſst. — Die Sitte, die *Thierhäute* als Schreibmaterial zu gebrauchen, findet sich auch bei anderen Völkern. Nach Diodor waren die persischen Annalen auf Thierhäute geschrieben, aus welchen Ctesias seine Nachrichten schöpfte. Dafs der Gebrauch der Thier-

häute zum Schreibmaterial bei den Griechen sehr alt war, erhellt daraus, dafs dem Zeus ein Buch von Thierhäuten beigelegt wurde, wie in dem Verse eines unbekannten Dichters (vgl. Nitzsch p. 70) : *ὁ Ζεὺς κατεῖδε χρόνιος εἰς τὰς διφθέρας* und in dem Sprüchworte : *ἀρχαιότερα τῆς διφθέρας λέγει*; vgl. die Sammlungen bei Wesseling zu Diod. sic. II, 32, Hemsterhus. zu Pollux 10, 57, Schweighäuser und Bähr zu Herod. 5, 58 (4), nach welcher Stelle die Ionier von den Phöniciern nicht blofs die Buchstaben, sondern auch die Häute erhalten haben, und durch den langen Gebrauch sich die von dem Schreibmaterial entnommene Bezeichnung des Buches so festgesetzt hat, dafs sie auch dann noch geblieben, als ein anderes Material an die Stelle getreten war. Gehörte die Einführung der Schrift bis in das mosaische Zeitalter hinauf, so mufsten auch in diesem die Thierhäute schon unter den Phöniciern das gewöhnliche Schreibmaterial sein. — Dafs der Gebrauch der geglätteten Thierhäute als Schreibmaterial in die ältesten Zeiten hinaufreicht, erhellt nicht blofs aus der jüdischen Vorschrift, den Pentateuch nur auf geglättete Thierhäute zu schreiben, vgl. die Stellen bei Wagenseil, sota p. 369. 371 und aus Joseph. ant. lib. 12, c. 2, §. 11 (*καὶ τῶν διφθερῶν, αἷς ἐγγεγραμμένους εἶχαν τοὺς νόμους χρυσοῖς γράμμασιν*), sondern auch aus Ps. 40, 8, wo die Worte : „*in der Buchrolle* (מְגִלַּת סֵפֶר) ist mir vorgeschrieben," deutlich die Thierhäute als das gewöhnliche Schreibmaterial bezeichnen, und Ezech. 2, 9. 10, wo es heifst : „und ich sah, und siehe eine Hand war ausgestreckt zu mir, und siehe, drinnen war eine Buchrolle. Und er breitete sie aus vor mir, und sie war beschrieben

---

(4) Herodot schreibt : „*καὶ τὰς βίβλους διφθέρας καλέουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες, ὅτι κοτὲ ἐν ὀπάνι βίβλιων ἐχρέωντο διφθέροισι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι. ἐτὶ δὲ τὸ κατ' ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐν τοιαύτας διφθέρας γράφονσι.*"

zu beiden Seiten, und es war darauf geschrieben Klage, Seufzer und Jammer.“ Daselbst Kap. 3, 1—3 wird der Prophet aufgefordert, diese מְגִלָּה zu verzehren und er thut dies. Es ist hier das himmlische Original der Weissagungen des Propheten wie der Decalog mit dem Finger Gottes geschrieben.

Wenn Hartmann a. a. O. S. 637 gegen den Gebrauch der Thierhäute in Aegypten einwendet, dafs die Aegypter eine so grofse Achtung vor den Thieren gehabt hätten, dafs sie es für ein Verbrechen gehalten haben würden, ihre abgezogenen Häute wie die Gerber zu behandeln, zumal da schon das bloſse Berühren für die der Reinlichkeit im höheren Grade beflissenen Priester eine Verunreinigung gewesen sein würde; so ist dagegen zu erinnern, dafs unter den gröfseren Thieren die *Kuh* das einzige war, welches für heilig gehalten ward; und dafs der Cultus des Stieres Apis nur ein einzelnes Thier betraf und die Ochsen allgemein zur Nahrung und zu Opfern dienten. Und unter den zahlreichen Hausthieren waren nur in einigen Nomos das Schaf und in anderen die Ziege heilig, vgl. Heeren S. 150. 363. Einen deutlichen Beweis des Gebrauches der Thierhäute als Schreibmaterial liefern die Urkunden, welche vor einiger Zeit in Oberägypten gefunden und bekannt gemacht worden sind. In diesen Urkunden kommt die Zunft der Gerber oder Lederarbeiter als eigene Abtheilung der Handwerker vor, vgl. Böckh, Erklärung einer ägyptischen Urkunde, Berl. 1826, Heeren, S. 141. Die Ergebnisse der neueren Entdeckungen in dem ägyptischen Alterthum fafst Schlosser a. a. O. S. 195 in den Worten zusammen: „Sie gerbten das Leder wie wir, und machten Schuhe auf ähnliche Art. Sie preſsten das Leder in Formen und zierten ihre Lederarbeiten mit herausstehenden Figuren, machten auch eine Art Corduan. Für dieses Leder, so wie für ihre Arbeiten in Holz und Stein und für ihre Kupferarbeiten hatten sie einen eigenen Firnifs erfunden.“ Dafs auch die Israeliten

im mosaischen Zeitalter die Kunst verstanden, *Thierhäute* künstlich zuzubereiten, beweist die Beschreibung der Stiftshütte, welche eine Decke von zubereiteten Fellen hatte.

P. v. Bohlen wendet ferner gegen das mosaische Alter der Schreibekunst ein, dafs der Name der *Dinte* דְּיוֹ erst bei Jerem. 36, 18 vorkomme und dieses Wort persischen Ursprungs sei. Müfste man auch dieses zugeben, so würde daraus noch kein Gegenbeweis entnommen werden können. Die Sache kann sehr alt sein und eine ältere Bezeichnung von einer neueren ausländischen verdrängt sein. Es läfst sich aber nichts für den persischen Ursprung anführen, indem das Persische دويت *Dintefafs* wie zahlreiche andere Wörter aus dem Arabischen herübergenommen sind, vgl. Gesenius thes. p. 335. Auch ist das arabische دَوَاة, syr. ܕܘܬܐ *Dintefafs* wahrscheinlich *aramäischen* Ursprungs und zu den Arabern übergegangen. Aus dieser Annahme erklärt sich auch, dafs im Arabischen und Persischen nur das Dintefafs und nicht die Dinte einen mit dem Hebräischen דְּיוֹ verwandten Namen hat. Der Name für die Dinte ist حِبْر, vgl. Schultens zu Hariri p. 156. Ueber die semitische Etymologie des דְּיוֹ vgl. Schultens p. 148, Winer lex. s. v. דיה, und Fürst, hebräisches Handwörterbuch, welcher unter diesem Worte ebenfalls behauptet, dafs دَوَاة, דְּיוֹ zu den Persern übergegangen sei.

§. 3.

Ist es nach dem Gesagten aufser Zweifel, dafs wenigstens für gröfsere Aufzeichnungen, welche man lange aufbewahren wollte, auch den Israeliten die Thierhäute als Schreibmaterial gedient haben, so mufs die Behauptung von Hug, dafs mit *Wachs überzogene* Holztafeln das *einzige*

Schreibmaterial gewesen seien, als falsch bezeichnet werden. Es kann daher auch nur auffallend erscheinen, dafs Hitzig zu Jes. Kap. 34, S. 395, Movers, Zeitschr. für Philosophie und Theologie, Heft 13, S. 88 und P. v. Bohlen der Meinung Hug's beistimmen. Allein die Beweise, welche Hug für seine Meinung anführt, sind der Art, dafs daraus für den Gebrauch der *Wachstafeln* bei den Israeliten überhaupt nichts mit Sicherheit geschlossen werden kann. Zuvörderst ist es schon unwahrscheinlich, dafs die Israeliten, und namentlich Moses ein so schlechtes und leicht vergängliches Schreibmaterial, wie die Wachstafeln sind, zur Aufzeichnung wichtiger Begebenheiten und Gesetze, die man auf Jahrhunderte erhalten wollte, gebraucht haben sollten. Aus der alten Geschichte hat Hug auch nur ein Beispiel der Anwendung dieses Materials zu Abfassung ganzer Bücher angeführt. Es ist die Angabe des Diogenes Laertius lib. III, Plato §. 25, dafs nach der Behauptung *Einiger* Philipp der Opuntier Plato's Bücher von den Gesetzen von den *Wachstafeln* abgeschrieben habe, auf die sie ursprünglich geschrieben gewesen. Die Wachstafeln wurden nur zum Concipiren gebraucht, und dafs sie früher eine ausgedehntere Bestimmung gehabt, wird zwar behauptet, aber nicht bewiesen. Und was jene Stelle des Diogenes betrifft, so zeigt sie, dafs der eigentlich literarische Gebrauch der Wachstafeln ein ganz ungewöhnlicher war. Einen Beweisgrund dafür, dafs die Israeliten im mosaischen Zeitalter keine Thierhäute als Schreibmaterial gebraucht haben, entnimmt Hug erstens aus Jer. 36, 17. 18, wonach das Verfahren, welches bei dem Schreiben auf der מְגִלָּה mit Dinte Statt hatte, zur Zeit des Jeremia noch so neu gewesen sei, dafs die Höflinge den Baruch befragt hätten, wie er das gemacht hätte; da doch Leute darunter gewesen seien, welche des Lesens kundig gewesen seien und nicht das erste Mal ein Buch gesehen hätten. Gegen diese Auffassung spricht aber, dafs die Frage einen anderen als den von Hug angenom-

menen Sinn haben mufs. Nach V. 23 zerschneidet der König (nicht wie mehrere Ausleger Jehudi, vgl. dagegen Venema, S. 883) mit dem *Federmesser* (בְּחַעַר הַסֹּפֵר) das Buch. Federmesser, Rohrfeder, Dinte und Häute gehören zusammen. Der König war also im Besitze derselben Vorrichtung zum Schreiben, welche Jeremias hatte, und diese konnte somit seinen Fürsten nicht unbekannt sein. Nach V. 16 geht die Rede, wie der Zusammenhang zeigt, nicht auf etwas den Fragenden ganz Unbekanntes, sondern sie ist, wie Hengstb. richtig bemerkt, Ausdruck des verwunderten und erschrockenen Erstaunens über den Umfang und den Inhalt des Geschriebenen. Durch die Worte : „Wie hast du geschrieben alle diese Worte aus seinem Munde", wird klar angedeutet, dafs man sich nicht darein finden konnte, was vor ihren Augen geschah. Sie wollen sagen : „wie ist es doch möglich, dafs du schreiben konntest, wie habt ihr dieses Riesenwerk zu Stande gebracht." Dafs die Fürsten nicht in der Stimmung waren, sich über die Erfindung einer neuen Vorrichtung zum Schreiben zu erkundigen, zeigt V. 16 : „und es geschah, da sie diese Worte hörten, so fürchteten sie sich mit einander." — Zum Beweise, dafs die Hebräer die Wachstafeln als gewöhnliches Schreibmaterial gebraucht haben, führt Hug nur die einzige Stelle Jes. 8, 1 an, wo es heifst : „Und Jehova sprach zu mir : nimm dir eine grofse Tafel und schreibe darauf mit Menschengriffel." Nach Hug soll die Erwähnung des Griffels hier die Bedeckung der Tafel mit einem halbweichen Stoffe voraussetzen, indem man mit dem Stift oder Griffel die Züge eingegraben habe. Allein aus der Erwähnung des Griffels kann hier, wie Hengstb. bemerkt, schon deshalb nichts geschlossen werden, da das חֶרֶט hier, wie das hinzugefügte אֱנוֹשׁ zeigt, für Schrift, Schriftzüge steht. Und dann spricht auch nichts dafür, dafs das חֶרֶט ausschliefslich nur das Instrument zum Eingraben in weiche Materien und nicht auch in harte bezeichnete! Da es sich um Anfertigung eines öffentlichen

Denkmals handelte, so war die Anwendung der Wachstafeln auch unzulässig. — Es kann also diese Stelle des Jesaia nicht zum Beweise dienen, dafs die Israeliten in alter Zeit Wachstafeln als Schreibmaterial gebraucht haben.

Was die übrigen Stellen betrifft, welche beim ersten Blick für die Anwendung der Tafeln als Schreibmaterial zu sprechen scheinen, so kann auch aus diesen bei näherer Erwägung nicht ein Beweis für gröfsere Aufzeichnungen entnommen werden. Die erste Stelle, welche für die Anwendung von Wachstafeln zu sprechen scheint, findet sich Ps. 45, 2, wo es heifst: „*meine Zunge ist der Griffel eines fertigen Schreibers* (לְשׁוֹנִי עֵט סוֹפֵר מָהִיר). Allein es ist nicht gewifs, dafs עֵט, welches die alexandrinisch-griechischen Uebersetzer an den verschiedenen Stellen durch *γραφίς, γραφεῖον, κάλαμος, σχοῖνος* wiedergeben, ursprünglich einen Griffel bezeichnet, womit man auf Wachstafeln geschrieben hat; Job 19, 24 wird עֵט durch das hinzugefügte בַּרְזֶל *Eisen* näher bestimmt. Job spricht hier den Wunsch aus, dafs die Betheuerungen seiner Unschuld nicht in ein Buch, sondern in Stein mit einem Eisengriffel eingegraben werden sollen, um das Geschriebene dauerhaft zu machen. Ist die Bedeutung *Griffel* auch die ursprüngliche, so konnte doch später eine allgemeine in Gebrauch gekommen sein, ähnlich wie bei unseren Stahlfedern. Auch läfst sich aus der Stelle Jerem. 8, 8: „Wie könnt ihr sprechen: wir sind weise, und das Gesetz des Herrn ist mit uns? Fürwahr, siehe zur Lüge macht es der Lügengriffel der Schreiber", mit Hug nicht schliefsen, dafs speciell der Pentateuch auf Tafeln geschrieben worden ist. Ferner läfst sich auch aus Jes. 30, 8: „schreib' es auf eine Tafel und grabe (zeichne) es ein in ein Buch (כָּתְבָה עָלֵי־לוּחַ אִתָּם וְעַל־סֵפֶר חָקָהּ)" mit Hug nicht entnehmen, dafs man damals Wachstafeln für die Abfassung ganzer Bücher gebraucht habe. Da der Prophet mit den Worten: „auf dafs es für die Folgezeit, für immer und ewig sei," als Zweck die Dauerhaftigkeit und Unvergäng-

lichkeit angiebt, so darf man kaum an leicht zerstörbare und vergängliche Wachsinschriften denken. Uebrigens ist auch nicht an eine äufsere Ausführung, sondern nur an eine symbolische Handlung zu denken. Die Worte Jer. 17, 1 : „die Sünde Judas ist geschrieben mit eisernem Griffel, mit stählerner Spitze auf die Tafeln ihres Herzens," wollen nur sagen, dafs das Bezeichnete tief ins Herz geschrieben sein sollte. Es findet sich hier eine specielle Beziehung auf den Decalogus, wie Sprüchw. 3, 3; 7, 3. Habak. 2, 2 : „schreibe das Gesicht und mache es deutlich (prüfe es) auf den Tafeln, damit laufe, dafs es lieset", soll der Befehl der Aufzeichnung auf den Tafeln nur die hohe Wichtigkeit der Weissagung und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit ihrer Zugänglichkeit für das ganze Volk bezeichnen. Dieser Befehl ist hier eben so wenig buchstäblich zu fassen, wie die Aufforderung an Daniel Kap. 12, 4, seine Weissagung einzuschliefsen und zu versiegeln. Vgl. 5 Mos. 27, 8, woraus die Form entlehnt ist.

Was wir bisher über das *Alter* und den Gebrauch der Schreibekunst gesagt haben, mag zum Beweise genügen, dafs im mosaischen Zeitalter schon die Buchstabenschrift den Israeliten bekannt ist. Dieses erkennt selbst Vater an, wenn er S. 542 schreibt : „Die Bekanntschaft des Moses und des mosaischen Zeitalters mit der Buchstabenschrift ist nicht blofs möglich, sondern mehr als wahrscheinlich." Und Hartmann bemerkt a. a. O. S. 615 : Der Schlufs scheint nicht übereilt, dafs die von den Babyloniern *längst* geübte Schreibekunst zu den Phöniciern, sobald sie das Bedürfnifs desselben empfanden, gewandert sei. Ist aber dieses der Fall, so haben sich die Phönicier gewifs in Zeiten, *die weit* über Mose und den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten hinausliegen, dieser Kunst zu erfreuen gehabt." Selbst Bertholdt, der die Echtheit des Pentateuchs läugnet, sucht in seiner theologischen Wissenschaftskunde Th. I, S. 54 ff. in einer ausführlichen Untersuchung über die Schreibekunst die Argu-

mente, welche man gegen die Kenntnifs der Schreibekunst im mosaischen Zeitalter bei den Israeliten angeführt hat, zu widerlegen, indem er unumwunden erklärt, dafs der Wunsch, den Pentateuch für unecht zu erklären, als die einzige Quelle der Bestreitung jener Kenntnifs zur Zeit Moses zu betrachten sei. Es stimmt auch die Tradition aller Völker, die auf einer höheren Stufe der Cultur gestanden haben, darin überein, dafs die Schreibekunst in die ersten Anfänge des Menschengeschlechts gehöre. Die Phönicier legten diese Erfindung dem Thaaut bei, die Chaldäer dem Oannes, die Aegypter dem Thos oder Memnon oder Hermes. Und der des Alterthums kundige Plinius sagt hist. nat. 7, 56, nachdem er einige Zeugnisse angeführt hat : ex quo apparet aeternus literarum usus (5). Und Herodot bezeugt, dafs *Kadmus* (קַדְמוֹן *Morgenländer*), unter welchem Namen phönicische Einwanderer personificirt werden, die Schreibekunst nach Griechenland gebracht habe, und dafs die in Attika wohnenden Ionier sie durch Vermittelung der Gephyräer, die aus Böotien vertrieben nach Attika flüchteten, von jenen Einwanderern erhalten haben. Im 5. Buch, Kap. 58 schreibt er, nachdem er von der Niederlassung der Phönicier unter Kadmus in Böotien

---

(5) Daselbst 7, 57 schreibt Plinius : „literas semper arbitror apud Assyrios fuisse; sed alii apud Aegyptios a Mercurio, ut *Gellius*, alii apud Syros repertas volunt. Utique in Graeciam intulisse e Phoenice Cadmum sedecim (?) numero, quibus Trojano bello Palamedem adiecisse quatuor ϑ ξ φ χ, totidem post eum Simonidem . . . ζ η ψ ω . . Aristoteles decem et octo priscas fuisse α β γ δ ε ζ ι κ λ μ ν ο π ϱ σ τ υ φ et duas ab Epicharmo additas ϑ χ, quam a Palamede mavult. Anticlides in Aegypto invenisse quemdam nomine Memnona tradit, quindecim annis ante Phoroneum antiquissimum Graeciae regem, idque monumentis adprobare conatur. Et diverso Epigenes apud Babylonios 720 *annorum* observationes siderum coetilibus laterculis inscriptus docet, gravis imprimis auctor; qui minimum, Berosus et Eritodemus, 480 annorum. Ex quo apparet aeternus literarum usus. In Latium eas intulerunt Pelasgi.“

geredet : *Οἱ δὲ Φοίνικες οὗτοι οἱ σὺν Κάθμῳ ἀπικόμενοι — — ἄλλα τε πολλὰ, οἰκήσαντες ταύτην τὴν χώρην, ἐσήγαγον διδασκάλια ἐν τοῖς Ἕλληνας, καὶ δὴ καὶ γράμματα, οὐκ ἐόντα πρὶν Ἕλλησι, ὡς ἐμοὶ δοκέειν. Χρεώμενοι δὲ ἐφάτισαν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἔφερε, εἰσαγαγόντων Φοινίκιων ἐς τὴν Ἑλλάδα, Φοινικήϊα κεκλῆσθαι· καὶ τὰς βύβλους διφθέρας καλέσουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες, ὅτι κοτὲ ἐν σπάνι βύβλων ἐχρέωντο διεφθέρῃσι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι· ἔτι δὲ καὶ τὸ κατ' ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐς τοιαύτας διφθέρας γράφουσι.* Vgl. Bochart, Phaleg et Canaan P. II, L. I, c. 20, p. 496. Nach Dionysius, dem Cycliker, bei Diodor. Sicul. l. III, c. 66 behaupteten die Kretenser, daſs die Europäer die Schreibekunst durch Kadmus und die Phönicier kennen gelernt hätten. Dieses Zeugniſs ist von Wichtigkeit, weil Dionysius vor Herodot unter Darius Hystaspis lebte. — Nach Aristoteles (vgl. Bekker, Anecdota Graeca, Vol. II, p. 783) haben die Phönicier die Schrift erfunden und sie nach Griechenland gebracht.

VIII.

Ueber das

Dasein des Glaubens der Hebräer

an die Unsterblichkeit der Seele im mosaischen Zeitalter.

§. 1.

Zu den biblischen Fragen, deren Beantwortung viele Gelehrte wegen ihrer Wichtigkeit zum Gegenstande wissenschaftlicher Erörterungen gemacht haben, gehört die über den Glauben der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele (1) zur Zeit Moses und in der Zeit vor und nach

---

(1) Das Vorhandensein des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele bei den Hebräern in der mosaischen Zeit suchen zu erweisen: Cast. Innoc. Ansaldus, de futuro seculo ante captivitatem cognito Comment., Mayland 1748; Dassovius, de Judaeorum de resurrectione sententia; Calmet, recueil de Dissert. 23; Colberg, argumenta immortalitatis animorum et futuri seculi ex Mose collata in Michaelis Comment. pro immortal. in V. T., Halle 1758; Wichmann, Gottfr. Joach. († 1790), Heman, über die Unsterblichkeit der Seele nach mosaischen Grundsätzen in drei Gesprächen, Leipz. 1773; Pareau, de immortalit. notit. in libro Jobi p. 14; Knapp, super origine opinionis de immortalitate anim. ap. barb. gentes, opusc. I; J. G. Müller, „Ist die Lehre von der Auferstehung des Leibes wirklich nicht eine persische Lehre", in den Studien und Kritiken, 1835, St. 2; E. W. Hengstenberg, das Zurücktreten der Lehre von der Unsterblichkeit, Beiträge zur Einleitung ins A. T., Berlin 1839, Bd. III, S. 560 ff.; J. L. Saalschütz, „Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern", in der Zeitschrift für historische Theologie, herausgegeben von Illgen, Leipz. 1837, Bd. VII, Heft 2, S. 1—38, Heft 3, S. 1—86; Oehler, veteris testam. sententia de rebus post mortem futuris illustrata, Stuttgart 1846, p. 37; H. A. Hahn, de spe immortalitatis sub veteri testamento gradatim exculta, Vratisl. 1845, p. 91; F. Böttcher, de inferis p. 126; Carl Stern, Hebraeorum de animi post mortem conditione sententia cum Aegyptiorum et Persarum opinionibus

demselben. Da über diesen Gegenstand und namentlich über diesen Glauben in der mosaischen und vormosaischen Zeit bei den Auslegern und vielen anderen Gelehrten sich sehr verschiedene und widersprechende Ansichten finden und dieser Gegenstand in mancher Beziehung von nicht geringer Wichtigkeit ist, so sind wir dadurch angetrieben worden, sorgsam zu erforschen, ob und welche Kenntnisse die Hebräer zur Zeit Moses und vor ihm über die Unsterblichkeit der Seele gehabt haben. Auf die nachmosaischen Zeiten nehmen wir nur in so weit Rücksicht, als sie zum Verständnifs und Erläuterung der früheren Zeit dienen. Der Hauptgrund, warum wir bei der Beantwortung der Frage nach dem Glauben der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele nur die Zeiten Moses und vor ihm in Betracht ziehen, liegt darin, dafs hauptsächlich diese es sind, welchen jene Kenntnifs oder jener Glaube von mehren Auslegern und Gelehrten abgesprochen wird (2). Läfst

---

comparatur. Pars prior. Vratisl. 1858. Vgl. auch P. Scholz: Handbuch der biblischen Theologie des A. B. im Lichte des neuen, 2. Abth., Regensb. 1862, S. 78 ff. und die Abhandlung von Fried. Laible: „Niedergefahren zur Hölle," sammt einem exegetischen Versuch über 1 Petr. 3, 17 bis 4, 6 in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche von Fr. Delitzsch und H. E. F. Guerike, 24. Jahrg., 1863, erstes Quartalheft, S. 22 ff.

(2) Nach dem Wolfenbüttler Fragmentisten (Reimarus) stellt sich als Resultat der schärfsten und strengsten Kritik heraus, dafs nirgends eine Erkenntnifs von der Unsterblichkeit der Seele, von der Belohnung und Bestrafung unserer Handlungen in einem zukünftigen Leben, von einer Vereinigung frommer Seelen mit Gott zu einer immer gröfseren Verherrlichung und Seligkeit zu erspähen sei, siehe Lessing's Beiträge IV, S. 428 ff. — G. F. Fritzsche behauptet in seinem kurzgefafsten exegetischen Handbuche zu den Apokryphen des A. T., fünfte Lieferung: die Weisheit Jesus Sirachs, erklärt und übersetzt 1859, dafs nicht nur das Buch Sirach, sondern das alte Testament sich zu reiner Geistigkeit Gottes nicht zu erheben vermocht hätte, und dafs es von einer eigentlichen Unsterblichkeit nichts wisse und dgl. — Zu den Bestreitern des Glaubens an die Unsterblichkeit unter den alten Hebräern gehört auch Chr. Wilh. Flügge: „Geschichte des Glaubens

sich erweisen, dafs die Hebräer schon zu den Zeiten Moses und vor ihm an die Unsterblichkeit und Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben, so kann es nicht auffallend erscheinen, dafs dieser Glaube auch nach Moses angetroffen wird.

§. 2.

Bei der Beantwortung unserer Frage kann man verschiedene Wege einschlagen und dabei 1) auf andere Völker Rücksicht nehmen und von diesen auf die Hebräer schliefsen, oder 2) den Pentateuch selbst befragen, ob sich aus demselben eine bestimmte Antwort entnehmen lasse, oder 3) aus dem Vorhandensein dieses Glaubens in den nachmosaischen Schriften (3) des A. T. auf den Glauben zur und vor der Zeit Moses schliefsen. Können wir erweisen, dafs auch nichtisraelitische Völker an die Fortdauer der Seele nach dem Leibestode geglaubt haben, so kann man von diesem Glauben einen Schlufs auf den bei den Hebräern machen. Denn dafs heidnische Völker, die sich keiner fortgesetzten göttlichen Offenbarung zu erfreuen hatten, an die Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben sollen, über welche die Hebräer im Ungewissen gewesen, wird schwerlich ein Unbefangener auch ohne nähere Nachweisung wahrscheinlich finden. Dafs aber

---

an die Unsterblichkeit u. s. w.", Leipz. 1794. Der Verfasser dieser Schrift geht über viele Stellen leicht hinweg und verkennt ihre Beweiskraft.

(3) Beweisstellen der nachmosaischen Schriften sind 1 Sam. 28, 19; 2 Sam. 12, 23 und mehrere Psalmen, insbesondere 16, 2. 5—8. 10. 11 (welche Stelle Petrus und Paulus Apstgsch. 2, 25—31 und 13, 35—37 von der Auferstehung Christi erklären); 17, 15; 39, 13; 78, 39; 104, 29. 30; 146, 4; Job 19, 23—27; Jes. 14, 9 ff.; Ezech. 31, 14 ff.; 32, 17 ff.; Dan. 12, 13. 23; 2 Makk. 7 u. a. und mehrere Stellen der Bücher Kohelet, der Weisheit u. a., namentlich Kohel. 12, 7; Weish. 3, 1—5; 4, 11; Sir. 44, 16; 46, 20; 49, 16; Tob. 3, 6.

alle alten Völker, ja selbst solche, welche wir auf einer niedrigen Stufe der Bildung finden, an die Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben, bestätigen die Religionsideen, welche wir bei denselben antreffen. Vgl. Pareau, der an der angeführten Stelle S. 14 zeigt, dafs selbst Völker, welche an keinen Gott glauben, doch eine Unsterblichkeit annehmen, und Nic. Ern. Zobelius : Cacozelia gentium in tradendis doctrinis de generis humani mentisque humanae origine et resurrectione mortuorum ex variis historiarum atque antiquitatum monimentis commonstrata, Altorfii 1737. An die Unsterblichkeit der Seele glaubten die *Perser* nach Diog. Laertius, Prooem. segm. 9 nach Theopompus, die *Indier* nach Strabo lib. XV, p. 816 edit. Bahl., Clem. Alexand. Strom. p. 539 edit. Potteri, die *Aegyptier* nach Herodot lib. III, c. 23; die *Druiden* nach Pompon. Mela lib. III, c. 2; die *Deutschen* nach Tacitus, Germ. c. 27; die *Griechen* nach Clem. Alex. Strom. V, p. 549; Plato im Phaed.; Macrobius II in somnio Scipionis II; Origenes cont. Celsum lib. V; Seneca epist. XXXVI; Chrysippus de providentia; nach Cicero bei Lactantius lib. VII, c. 23. Vgl. Hugo Grotius, de veritate relig. christianae lib. II, §. XI. Wir erinnern hier noch an die Vorstellungen der Heiden über das *Elysium* und den *Tartarus*.

§. 3.

Von nicht geringer Wichtigkeit sind bei Beantwortung unserer Frage die Kenntnisse der Hebräer und anderer Völker über Gott oder die Götter und über den geistigen Theil des Menschen, die Seele (4). Dafs derjenige, welcher

(4) Denn der Glaube an Unsterblichkeit der Seele hat an und für sich noch keinen religiösen Charakter und keine ethische Bedeutung. Er erhält beides erst aus dem Lehrbegriff von Gott und dem Menschen,

Gott als seinen allmächtigen Schöpfer erkennt, der zugleich gerecht ist und Wohlwollen und Liebe gegen seine mit Verstand, Vernunft und Freiheit ausgerüsteten Geschöpfe hat, auch ohne göttliche Belehrung zu dem Glauben kommen mufste, dafs die Seele des Menschen auch nach dem leiblichen Tode fortdauere und Gott deren Verlangen nach einer ewigen glücklichen Fortdauer erfüllen werde, ist leicht begreiflich. Hat Gott dem Menschen eine Seele gegeben, welche mit einem sehnlichen Verlangen nach einer glücklichen ewigen Fortdauer erfüllt ist, welches nicht erfüllt wird, so wäre derselbe nicht ein liebevoller Vater und der Mensch unglücklicher als das vernunftlose Thier. Auf ähnliche Weise findet dieses bei den Heiden statt. Bei der Beantwortung der Frage nach der Fortdauer der Seele nach dem Tode mufs daher auch sorgsam

---

vgl. Knapp a. a. O. S. 86 ff. Bei den Aegyptern hatte der Glaube zwar einen grofsen Einflufs auf das Leben, aber es hatte derselbe bei ihnen keinen wahrhaft religiösen und sittlichen Charakter, vgl. Herodot Buch 2, Kap. 123. Nach der Lehre der Aegypter existiren die Seelen in und mit dem Körper, so lange er unverwest ist, fort, daher die Einbalsamirung, um den Körper unzerstörbar zu machen. Wurde der Körper zerstört, so trat die Seelenwanderung ein. Auf diese Weise sind mit Zoega, de obeliscis, p. 294 sqq. die beiden Behauptungen Herodot's zu vereinigen, wonach die Seelen in den Amenthes kommen und in einem bestimmten Cyclus durch alle Thierarten wandern. Edlere Elemente hat aber die Lehre von der Unsterblichkeit bei den Persern. Es findet sich in der Zendreligion zwar einige Verwandtschaft auch in Betreff der Lehre von den Engeln, insbesondere vom Satan, von dem Engel Jehovas, dem Messias, der Schöpfung, dem Fall, der Sündfluth und in manchen anderen Punkten; aber diese Uebereinstimmung hat nicht ihren Grund in einer Entlehnung von den Persern, sondern in der Uroffenbarung, die sich bei dem Zendvolke am reinsten erhalten hat. Vgl. Hävernick zu Dan. S. 509 ff., wo er zeigt, dafs die Hebräer ihre Unsterblichkeitslehre nicht von den Persern entlehnt haben. Vgl. Hengstenb. Christol. I, 1, S. 35. 328, die Authentie des Daniel, S. 155 ff. J. G. Müller hat die Ansicht Hävernick's nicht widerlegt und nur gezeigt, dafs die Perser die Lehre von der Auferstehung nicht von den Christen entlehnt haben.

auf den Begriff gesehen werden, welchen die Hebräer von Gott und von der menschlichen Seele gehabt haben. Hat sich die Idee der Unsterblichkeit bei irgend einem Volke selbstständig entwickelt, so konnte darauf die Betrachtung der Würde des menschlichen Geistes, oder der Umstand, daſs man für die Leiden des irdischen Lebens in einem künftigen Trost suche, oder das ins Bewuſstsein getretene Gefühl, daſs, wo Nichts eigentlich vergeht, sondern nur die Form sich verwandelt oder selbst in vollständiger Form als Mumie sich erhält, um so weniger der über die Form herrschende Geist vernichtet werden könne, oder der Gottesbegriff führen. Wir würden dann die ursprüngliche Entstehung dieses Glaubens wirklich nur bei solchen Völkern suchen dürfen, die zu jenen Beobachtungen fähig waren.

Da es aber nur unsere Absicht ist, auf die Frage zu antworten, ob die Hebräer nach den Büchern Moses an die Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben, so lassen wir die Frage nach dem Glauben der Heiden über die Fortdauer der Seele hier unerörtert.

§. 4.

Da, wie wir andeuteten, der Gottesbegriff und die Vorstellung über die Seele des Menschen eng mit dem Glauben an die Fortdauer derselben zusammenhängt, so wird es von Nutzen sein, wenn wir auf diese Punkte zuerst unsere Aufmerksamkeit richten, und 1) die Frage zu beantworten suchen, welche Idee hatten die Hebräer von Gott zur Zeit Moses und vor ihm, und 2) zeigen, welchen Begriff jene von der menschlichen Seele hatten. Haben wir diese Punkte genügend erörtert, so können wir 3) zur Beantwortung der Frage übergehen : was enthält der Pentateuch über den Glauben über die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Da die nachmosaischen Schriften häufig auf den Pentateuch zurückweisen und den Hauptinhalt

desselben voraussetzen, so wollen wir die betreffenden wichtigeren Stellen aus den späteren Büchern anführen und dadurch die Ausdrucksweise des Pentateuchs näher zu bestimmen suchen.

§. 5.

Was zuerst den Begriff betrifft, welchen der Pentateuch von der Gottheit enthält, so ist es nicht zweifelhaft, dafs es nach demselben nur *einen* Gott und zwar einen solchen giebt, der allmächtig, unveränderlich, allwissend, gerecht, gnädig, liebevoll und barmherzig ist und alles aufser ihm Existirende durch seinen Willen ins Dasein gerufen und sich seinen vernünftigen Geschöpfen, den Menschen, und namentlich seinen Verehrern geoffenbart und grofse Wohlthaten erwiesen hat. Bedeutungsvoll sind schon die *Gottesnamen*, welche wir im Pentateuch antreffen. Durch den Namen יְהוָה wird Gott als der Ewigseiende und Unveränderliche bezeichnet, welcher sich den Menschen offenbart hat, und seine Gläubigen und frommen Verehrer leitet und schützt und mit Wohlthaten überhäuft. Der zweite Namen אֱלֹהִים bezeichnet Gott als den *Allmächtigen*, der Himmel und Erde, d. i. alles aufser ihm Existirende aus Nichts ins Dasein gerufen hat und erhält. Dafs Gott ein allmächtiges, höchstes und lebendiges Wesen sei, lehren auch die Namen אֵל שַׁדַּי, אֵל עֶלְיוֹן und אֵל חַי. Dieser eine wahre Gott hat den Menschen nach seinem *Ebenbilde* erschaffen (1 Mos. 1, 27) und ihm seinen Geist (רוּחַ) eingehaucht (1 Mos. 2, 7) (5), d. i. ihm eine mit Verstand, Vernunft und Freiheit ausgerüstete Seele gegeben, wodurch er fähig ist, den göttlichen Willen zu erkennen und zu erfüllen, und dadurch sein Wohlwollen sich zu erwerben und seiner Wohlthaten sich würdig zu machen. Den Menschen hat Gott

(5) Vgl. Job 33, 4; Sprüchw. 20, 27; Pred. 12, 7.

zugleich ursprünglich in einen äufserst glücklichen Zustand, in das Paradies versetzt, und ihm die Herrschaft über die Erde mit allem, was darauf ist, übergeben (1 Mos. 1, 27—29; 2, 8. 9. 15 ff.). Der Mensch erscheint hiernach durch seine Vernunft und Freiheit, sowie durch seine Macht Gott, seinem Schöpfer, ähnlich und dadurch ein Gott ähnliches Wesen. Dem Leibe nach ist der Mensch von Erde gebildet, dem Geiste nach aber von Gott unmittelbar ausgegangen, gleichsam ein *Hauch* (רוּחַ *spiritus*, 1 Mos. 6, 3; Pred. 12, 7; 4 Mos. 16, 22; נְשָׁמָה 1 Mos. 2, 7; Job 27, 3) Gottes. Nach göttlicher Bestimmung sollte der Mensch *unsterblich* sein und durch seinen Gehorsam in Erfüllung eines göttlichen Gebotes ein ewigglückliches Dasein sich verschaffen. Aus diesem ursprünglichen Zustand gerieth derselbe durch Ungehorsam in einen traurigen an Leib und Seele und zog seine Nachkommen mit ins Verderben. Er wurde sterblich, verlor das göttliche Wohlwollen, wurde strafbar und gerieth in die Gewalt seines Verführers. Aus dieser Gewalt sollen aber die ersten Menschen und ihre Nachkommen wieder befreit werden. Gott verhiefs nämlich in seiner grofsen Gnade den ihm ungehorsam gewordenen Stammältern und ihren Nachkommen eine Befreiung aus der Gewalt des Verführers, ja selbst den Sieg über denselben und seinen Anhang. Gott erscheint hier nicht blofs als der versöhnliche, sondern auch als der liebevolle Geber aller derjenigen Kräfte und Gaben, womit die Menschheit den Urheber des Bösen und seinen Anhang besiegen kann.

§. 6.

Was wir bisher in wenigen Worten über den Begriff, den uns der Pentateuch von Gott giebt, und über den Menschen und seinen ursprünglichen Zustand, sowie über seinen Abfall von Gott und über die von ihm der Menschheit gewordene Verheifsung gesagt haben, läfst keinen

Zweifel darüber, dafs die ersten Stammältern und ihre Nachkommen an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben. Ist der Gott des Pentateuchs ein Gott der Liebe und derjenige, welcher sich seinen Verehrern offenbart, mit ihnen in die innigste Gemeinschaft tritt, so giebt er dadurch thatsächlich zu erkennen, dafs er ihre Wünsche und Hoffnungen erfüllen und sie zum ewigen Leben erhalten will. Auf dieses Fundament der Lehre von der Auferstehung im Pentateuch weiset auch Christus hin in den Worten bei Matth. 22, 31. 32 : *περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ· οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων.* Die Annahme, dafs Gott nur am Hinfälligen sein Gefallen habe und dem Vergänglichen und Verweslichen seine Liebe zuwendet, ist offenbar unvereinbar mit dem Gott, den uns schon die Genesis kennen lehrt. Das, was Gott insbesondere seinen treuen Verehrern nach dem Pentateuch in reichlicher Fülle Gutes gespendet hat, kann als eine fortlaufende Hinweisung nicht etwa auf eine blofse Unsterblichkeit, sondern auf ein ewiges Leben, und als ihren Mittelpunkt die Gnade Gottes gegen seine Auserwählten betrachtet werden. So oft Gott sich ein Gott Jemandes nennt und sich als ein Gott Jemandes durch die That zu erkennen giebt, so erklärt er ihm auch, dafs er ihn des ewigen Lebens theilhaftig machen will. — Ferner läfst auch die Erzählung von dem Baume des Lebens und die Ankündigung, dafs die Menschen in Folge des Ungehorsams sterblich werden würden, nicht daran zweifeln, dafs der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, nicht dem Tode unterworfen gewesen wäre. Wenn nun auch Gott die Androhung des Todes nicht zurücknahm, so folgt doch daraus nicht, dafs der von Gott ausgegangene Geist auch aufhören werde. Vielmehr giebt die Verheifsung, dafs der Mensch aus gnädigem göttlichem Wohlwollen mit solchen Kräften und Gaben ausgerüstet werden soll, womit er

dem Verführer und seinem Anhange widerstehen, ja sie besiegen kann, demselben die Zuversicht, dafs er auch nach dem Tode des Leibes fortdauern und sich des göttlichen Wohlwollens erfreuen werde. Der Mensch, der aus Gehorsam und Liebe zu Gott sein ganzes Leben hindurch einen andauernden und heifsen Kampf besteht und Mühe und Leiden erduldet, kann unmöglich sich dem Gedanken hingeben, dafs er mit seinem Tode aufhöre, als persönliches Wesen zu existiren. Er kann sich nicht dem Glauben hingeben, dafs all' seine Sorgen und Mühen, die er aus Gehorsam und Liebe zu Gott übernommen und bestanden, keinen Nutzen für ihn nach seinem Leibestode haben würden. Er konnte nur in der Hoffnung, dafs ihm seine heifsen Kämpfe mit sich und der Welt einen ewigen Nutzen bringen, Kraft und Stärke finden, in seinem Kampfe nicht lafs zu werden. Eine mächtige Stütze für diese Hoffnung müfste er also selbst ohne göttliche Offenbarung einer ewigen Fortdauer, in seiner Erkenntnifs Gottes als eines weisen, gütigen, gnädigen und allmächtigen, und in dem Glauben, dafs er ein Ebenbild Gottes und dadurch über die ganze vernunftlose Natur erhaben sei, finden. In dem *Können* liegt eine Bürgschaft für das göttliche *Wollen*. Aber nicht blofs in dem, was der Pentateuch über *Gott* und den Menschen, sein *Ebenbild*, enthält, lagen Ueberzeugungsgründe für den Glauben an die Unsterblichkeit, sondern auch in der Lehre von der *Vergeltung*. Belohnt Gott das Gute und die treue Erfüllung seiner Gebote auch zeitlich und bestraft er das Böse und den Ungehorsam nicht weniger, so wurde namentlich der fromme Gottesverehrer nothwendig zu dem Glauben geführt, dafs Gott wenigstens das Gute und den treuen Gehorsam auch nach dem Tode belohnen und das sehnliche Verlangen einer ewigen glücklichen Fortdauer erfüllen werde. Die Lehre von der diesseitigen Vergeltung führt nothwendig auf die von der jenseitigen. Da nun selbst alle Völker des Alterthums, die eine gewisse Stufe der Bildung gehabt

haben, an eine Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, obgleich ihre Gotteserkenntnifs gröfstentheils irrig war und sie den einen wahren Gott nicht als einen liebevollen Vater, der gern verzeiht, erkannten, so kann dieser Glaube nur aus der Urtradition herstammen und den Glauben an die Unsterblichkeit in der Urzeit beweisen. Hatten aber selbst die auf niedriger Stufe der Bildung stehenden Völker den Glauben an Unsterblichkeit, so kann man unmöglich zugeben, dafs denselben nicht dasjenige Volk gehabt haben soll, welches sich durch Jahrtausende der göttlichen Offenbarung und Leitung zu erfreuen hatte. Was wir bisher als hochwahrscheinlich, wenn nicht gewifs erkannt haben, läfst sich aber auch durch mehrere Stellen des Pentateuchs erweisen.

§. 7.

Die erste Stelle, worin wir wenigstens eine Hindeutung auf die Fortdauer der Seele nach dem Leibestode finden, ist die Erzählung von der Bildung Adams zu einem lebendigen Wesen und einem Ebenbilde Gottes, sowie die von dem Lebensbaume, nebst der Verheifsung des Kampfes und des Sieges der ersten Stammältern über den Verführer und seinen Samen, 1 Mos. Kap. 1 und 2. Der erste Mensch wurde dem Körper nach aus Staub der Erde gebildet, den Gott durch seinen *Lebenshauch* (נִשְׁמַת חַיִּים), d. i. den *Geist* (רוּחַ) belebte (1 Mos. 2, 7). Wenn nun der Mensch in Folge der Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht blofs aus dem Paradiese mit seinem Lebensbaume verstofsen, sondern auch *sterblich* wurde (2, 16. 17), so sollte dieses dadurch geschehen, dafs wieder eine Trennung des Geistes von dem körperlichen Theile der Menschen stattfindet. Gott will den Hauch des Lebens wieder zurücknehmen und den Körper wieder zum Staube zurückkehren lassen. Dafs mit dem Tode auch der von Gott ausgegangene, mit Verstand, Vernunft und Freiheit begabte Lebenshauch aufhören und vernichtet werden soll,

kann aus der Erzählung vom Tode nicht gefolgert werden. Der Mensch sollte nur aufhören als körperlich geistiges Wesen zu existiren. Dafs das Ebenbild des Menschen nicht, wie viele Ausleger behaupten, in der Herrschaft desselben über die Thiere (6), wenigstens nicht ausschliefslich oder vorzugsweise bestehen kann, erhellet schon daraus, dafs derselbe diese Herrschaft nur besitzt, in so weit er mit Verstand, Vernunft und Freiheit begabt ist, also einen vernünftigen und freien Geist besitzt, und dadurch hauptsächlich Ebenbild Gottes ist. Die Herrschaft über die Thiere hat also nothwendig Verstand, Vernunft und Freiheit zur Voraussetzung. Dafs schon die ersten Menschen den Begriff der Unsterblichkeit gehabt haben, liegt selbst ausgedrückt in der Androhung des Todes, wenn das göttliche Gebot übertreten werde und der Erzählung von dem Baume des Lebens. Ueber den Zustand der Seele nach der Trennung vom Körper giebt uns aber die Erzählung von dem Sündenfalle keinen näheren Aufschlufs. Die Hoffnung, dafs die Seele nach der Trennung vom Körper, wodurch der Tod erfolgt, noch fortdauern werde, findet aber eine Bestätigung in der Verheifsung der Feindschaft der Menschen gegen den Verführer und Urheber des Todes und in der Besiegung desselben. Dafs dieser Kampf und Sieg nur zeitliche Folgen haben werden, mufste schon den ersten Menschen ganz unwahrscheinlich erscheinen. Die ersten Menschen und ihre Nachkommen konnten den Kampf mit dem Bösen durch ihr ganzes Leben nur in der zuversichtlichen Hoffnung übernehmen und bestehen, wenn sie dafür einen Lohn nach ihrem irdischen Leben zu hoffen hatten. Wir zweifeln nicht daran, dafs der treue Gottesverehrer, der durch sein ganzes Leben

---

(6) Wie Flügge a. a. O. S. 116 f., Jerusalem, Betrachtungen Th. II, S. 594, Döderlein instit. theol. Christ. P. I, §. 9 und Andere behaupten.

mit dem Urheber des Bösen und mit seinen bösen Neigungen siegreich und unter grofsen Mühen gekämpft, die gegründete Hoffnung haben mufste, dafs ihm für den Kampf, den er aus Liebe und Gehorsam gegen Gott, seinen Schöpfer, gekämpft hat, ein Lohn zu Theil werde und Gott sein sehnliches Verlangen, ihn ewig zu lieben und dadurch glücklich zu sein, erfüllen werde. Er konnte dieses um so mehr hoffen, weil Gott, den er als den allmächtigen Weltschöpfer erkannte, den Gehorsam gegen sein Gebot mit einer ewigen glücklichen Fortdauer beglücken konnte und derselbe sich gegen die Menschen auch nach dem Falle versöhnlich, gnädig und väterlich erwiesen und ihnen höhere Kräfte und Gaben verheifsen hatte. Da der Mensch dasjenige, was er wünscht, auch hofft und nicht dem Gedanken Raum geben kann, dafs Gott ihm eine Sehnsucht nach einer glücklichen und ewigen Fortdauer ins Herz gelegt habe, welche er nicht erfüllt, und da namentlich der Begriff der Ewigkeit bei den Hebräern unter allen Völkern am schärfsten und deutlichsten vorhanden war, so kann es schwerlich noch zweifelhaft sein, dafs jene den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele gehabt haben.

§. 8.

Was wir bisher schon ganz wahrscheinlich, wenn nicht gewifs gefunden haben, erhält seine volle Bestätigung durch die Erzählung von der Hinwegnahme des frommen und Gott ganz ergebenen Henoch (7), 1 Mos. 5, 22—24 und

---

(7) Vgl. Joh. Drusius, de Henocho a deo abrepto, Franeker 1615 und in den Criticis sacris angl. T. VIII, p. 2059. Drusius untersucht, ob Henoch gestorben oder noch lebend sei. Siehe Calmet's biblisches Wörterbuch Th. IV, S. 260. — Pfeiffer hat eine philologische Dissertation gleichen Inhalts geschrieben, welche sich am Ende seiner Auslegung des Obadja und in seinen dub. vexat. findet.

aus den sich auf ihn beziehenden Stellen. Es wird hier erzählt, dafs Henoch, nachdem er 365 Jahre gelebt und mit Gott gewandelt hatte, von demselben hinweggenommen worden sei. Die Worte des Urtextes lauten : וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים *Und Chanoch wandelte mit Gott und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweggenommen.* Der Alexandriner giebt diese Worte wieder : *καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ εὑρίσκετο* (Cod. Oxon. : *ἔζησεν δὲ Ἐνὼχ*) *ὅτι* (Cod. Alex. : *διότι*) *μετέθηκεν* (edit. Complut. : *μετατέθεικεν*) *αὐτὸν ὁ θεός;* Onkelos : וְהַלִּיךְ חֲנוֹךְ בְּדַחַלְתָּא דַיְיָ וְלֵיתוֹהִי אֲרֵי־לָא־אֲמִית יָתֵיהּ יְיָ *Und Chanoch wandelte in der Furcht des Herrn (Jehovas) und er war nicht mehr, auch tödtete ihn nicht der Herr;* der Syr. in der Peschito : ܘܫܦܪ ܚܢܘܟ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܘܠܐ ܡܫܬܟܚ ܡܛܠ ܕܕܒܪܗ ܐܠܗܐ *Und Chanoch gefiel Gott und war nicht mehr, weil ihn Gott weggenommen hatte;* Hieronymus : *Ambulavitque cum deo, et non apparuit : quia tulit eum deus;* Saadia : وَلَمَّا سَلَكَ خَنُوخُ فِي طَاعَةِ ٱللّٰهِ تُوُفِّيَ وَقَبَضَهُ إِلَيْهِ *Und als Chonoch gewandelt hatte im Gehorsam gegen Gott, starb er und (Gott) nahm ihn zu sich.* Onkelos, der Syr. und Saadia haben das *Wandeln* mit Gott erklärend übersetzt und der Letzte das : „nicht mehr sein", vom Tode erklärt. — Mit Bezug auf unsere Stelle sagt Jesus Sirach 44, 16 : *Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ* (ed. Compl. : *κυρίῳ θεῷ*), *καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς,* Henoch gefiel dem Herrn, und er nahm ihn weg als Muster der Sinnesänderung für seine Zeitgenossen. Die Vulgata hat hier eine erklärende Uebersetzung : „Henoch placuit deo, et translatus est in *paradisum*, ut det gentibus poenitentiam." Und Sir. 49, 14 heifst es : *„Οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος*

Adrian von Veseba, ein Calvinist aus Holland, hat eine Dissert. de vita et morte Henochi geschrieben, Amsterd. 1693 und Andr. Kefseler eine historia Henochi, Wittenb. 1701. 4.

Ἐνὼχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς (fehlt edit. Compl.) *ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς* (Cod. Alex. : *ἐπὶ τῆς γῆς τοιοῦτος οἷος Ἐνὼχ, καὶ αὐτὸς μετετέθη ἀπὸ . . .*)." Und im Briefe an die Hebräer heifst es 11, 5 von Henoch : „*Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεὸς· πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως αὐτοῦ μεμαρτύρηται, εὐηρεστηκέναι τῷ Θεῷ*" (8); und *Jud.* V. 14. 15 : „*Προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ, λέγων· ἰδοὺ, ἦλθε κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἐξελέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς αὐτῶν περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς* (9)." Diese Stelle ist aus dem Buche Henoch Kap. 2, V. 1 ff. genommen, welches in den ersten Jahrhunderten bei einigen Vätern ein grofses Ansehen hatte. Im *Bethcha-Midrasch* (einer Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, von Adolph Jellinek, 4 Theile) heifst es im 4. Theile, Leipz. 1857 in der Erzählung vom Leben Henochs : „Henoch, dessen die jüdische und christliche Sage sich bemächtigte, wird hier sublimirt. In stiller Abgeschiedenheit lebt sein Geist in Gott, er tritt dann auf das Geheifs eines Engels lehrend unter die Menschen, alles huldigt ihm und seiner Weisheit, 130 Könige erkennen ihn als ihren Herrn und Meister, nach dem Tode Adams zieht

---

(8) „Durch Glauben ward Enoch weggenommen, ohne den Tod zu sehen, er ward nicht mehr gefunden, weil ihn Gott weggenommen hatte; vor seiner Wegnehmung aber hatte er das Zeugnifs erhalten, dafs er Gott gefallen habe."

(9) „Gegen solche hat auch schon Henoch, der 7. von Adam, geweissagt mit den Worten : Siehe! der Herr kommt mit vielen Tausenden seiner Heiligen Gericht zu halten über Alle, und zu bestrafen alle Gottlosen unter ihnen, wegen aller ihrer verübten Ruchlosigkeiten und wegen aller Lästerungen, die sie gegen ihn ausgestofsen, die gottlosen Sünder."

er sich von den Sterblichen zurück, erscheint nur selten unter ihnen, bis ihm endlich die himmlische Kunde wird, dafs er der Erde entrückt und in die himmlischen Regionen versetzt werden soll, um auch dort zu herrschen. Noch zum letzten Male unterweiset er die Menschen in den Wegen Gottes, und fährt dann auf feurigem Gespann gen Himmel.“ Weiter heifst es dort : „Diese Sage ist dem Buche *Ha Jaschar* entlehnt, das ältere Quellen benutzt, und so hätten wir von Neuem eine Bestätigung, dafs die ganze Henochsage und die Henoch-Bücher den Juden bekannt waren, und dafs sie erst nach der Zeit, als das erstarkende Christenthum dieser Sage eine dogmatische Vorliebe zugewandt, vernachlässigt wurden.“ Siehe katholische Literaturzeitung VII. Jahrg., 1860, S. 159 f.

§. 9.

Nachdem wir im Vorhergehenden die alten Uebersetzungen und die Stellen der heil. Schrift, welche sich auf Henoch beziehen, angeführt haben, wollen wir im Folgenden den Sinn unserer Stelle anzugeben suchen (10). Um zu entscheiden, ob an unserer Stelle von einer Versetzung des Henoch in das Paradies oder an einen unbekannten Ort, wie mehrere Väter und spätere Ausleger annehmen, oder von einem frühzeitigen Tode und einer Belohnung für seine Frömmigkeit und Tugend die Rede sei, müssen wir die einzelnen Ausdrücke in nähere Erwägung ziehen und den Sinn derselben zu bestimmen

---

(10) Siehe Corn. a Lapide comm. in Gen. p. 105; Bonfrerius, Pentateuch. Comm. p. 142; Calmetus, Comm. V. T. T. I, 155, Dissert. de patriarch. Henoch. Dissert. III, 523 s.; J. de la Haye, Bibl. mox. Lut. Par. 1660, I, 68; Boulduc, de eccles. ante leg. p. 125; Natal. Alexander, histor. eccles. I, p. 65; der Papst Benedict XIV. de serv. dei beatif. et beat. Can. ed. Bass. I, 14, 12. 13, p. 55. 56; Schrank, Comm. p. 171.

suchen. Was zuerst die Worte : „Henoch wandelte mit Gott“ (5, 22. 24) betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs dadurch dessen grofse Frömmigkeit und Gottergebenheit, die innige Verbindung und Gemeinschaft mit Gott (1 Sam. 25, 15) bezeichnet wird. Henoch erscheint hiernach also als derjenige, der sich zu dem damals noch unter den Menschen wandelnden (3, 8) Gott hielt, ihn zu seinem Führer nahm, den von demselben vorgezeichneten Weg wandelte und also dessen Willen und Anweisungen gemäfs dachte und handelte. Das nur hier und 6, 9 von Noach vorkommende הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים bezeichnet die Gemeinschaft und Gottergebenheit als eine innigere und vollkommenere als das oft vorkommende הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים *vor Gott wandeln* (1 Mos. 17, 1; 24, 10) und אַחֲרֵי ה׳ *hinter Gott wandeln*, ihm folgen (5 Mos. 8, 9; 13, 5). Der dem אֱלֹהִים vorgesetzte Artikel bezeichnet Gott als den *einen wahren* (יְהוָה), der Himmel und Erde ins Dasein gerufen. Das אֵינֶנּוּ *er ist nicht da, er ist nicht mehr*, wird 1 Mos. 42, 36 von Jakob und von dem todt geglaubten Joseph gebraucht, denn er spricht zu seinen Söhnen : „Ihr machet mich noch kinderlos : יוֹסֵף אֵינֶנּוּ וְשִׁמְעוֹן אֵינֶנּוּ וְאֶת־בִּנְיָמִין תִּקָּחוּ עָלַי הָיוּ כֻלָּנָה *Joseph ist nicht mehr, Simeon ist nicht mehr, und Benjamin wollt ihr nehmen. Mich trifft alles dieses.*“ Aus dieser Stelle ersieht man, dafs אֵינֶנּוּ von Jedem gebraucht wurde, der nicht gegenwärtig ist, mochte er noch unter den Lebenden wie Simeon sein, oder nicht. V. 38 wird כִּי־אָחִיו מֵת *denn sein Bruder ist todt* wiederholt. Denselben Ausdruck gebrauchen die Brüder Josephs 42, 14 von demselben הָאֶחָד אֵינֶנּוּ *der Eine ist nicht mehr* und daselbst V. 20 sagen sie אָחִיו מֵת *sein Bruder ist todt.* Aehnliche Stellen finden sich Ps. 37, 10 : „du schaust auf seine (des Bösen) Stätte, und *er ist nicht mehr* (וְאֵינֶנּוּ).“ Ps. 39, 14, wo vom Verschwinden durch den Tod die Rede ist, „lafs ab von mir, damit ich mich erheitere, — bevor ich gehe, und *nicht mehr bin* (אֵינֶנִּי).“ Ps. 103, 16 von der Feldblume : „Wenn der Wind darüber fährt, so *ist sie*

nicht mehr (וְאֵינֶנּוּ) und nicht erkennt sie mehr den Ort," d. i. wie die Blume schnell dahin welkt (durch den Gluthwind), so ist der Mensch, wenn Gott sein Strafgericht über ihn ergehen läfst; Jerem. 31, 15 : „Rachel beweinet ihre Kinder und will sich über sie nicht trösten lassen; *denn sie sind nicht mehr* (כִּי אֵינֶנּוּ)"; Job 7, 8, wo Job von seinem Aufenthalte im Scheol sagt : „Nicht schaut mich mehr das Auge, das jetzt mich sieht, — es suchen deine (Gottes) Augen mich und nicht mehr bin ich (וְאֵינֶנִּי)." Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs אֵינֶנּוּ auch von den Verstorbenen oder doch für todt Geglaubten gebraucht wird. Man kann daher aus אֵינֶנּוּ nicht entnehmen, dafs Henoch lebendig in das Paradies versetzt oder in den Himmel, in die nähere Nähe Gottes entrückt worden sei. Da der verschwundene Henoch nicht wieder erschien, so war wenigstens der nächste Gedanke, dafs er sich nicht mehr unter den Lebenden befinde. — Das לָקַח, welches auch von der Hinwegnahme des Elias vorkommt, 2 Kön. 2, 9, wird von der Hinwegnahme des Frommen gebraucht, Ps. 49, 16, wo es heifst : „Doch Gott wird meine Seele erlösen *aus der Hand (Macht) der Unterwelt* (מִיַּד שְׁאוֹל), *weil er mich aufnehmen wird* (כִּי יִקָּחֵנִי). Der Psalmist will hier offenbar sagen : wenn ich sterbe und mein Körper im Grabe verweset, so nimmt Gott meine Seele in die Wohnungen der Seligen auf. Von einer Verlängerung des Lebens und von einer Errettung aus der Todesgefahr ist hier gar nicht die Rede. Gott will also nach dieser Stelle die Frommen zur unsterblichen Gemeinschaft mit sich führen, was auch Ps. 16, 11; 17, 15 gesagt wird, vgl. Ps. 89, 49; Hos. 13, 14. Ebenso heifst es 1 Kön. 19, 4 von Elias : „*Elias wünschte zu sterben und sagte : genug, Jehova! nimm mich zu dir* (וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר רַב עַתָּה יְהוָה קַח נַפְשִׁי)." Vom Tode wird לָקַח auch gebraucht Ezech. 24, 16, wo der Prophet im Namen Jehovas sagt : „*Menschenkind! sieh! ich nehme dir die Lust deiner Augen durch einen Schlag* (בֶּן־אָדָם הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ

אֶת־מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה),“ d. i. ich werde deine dir so theuere Gemahlin plötzlich sterben lassen, und du sollst nicht auf die gewöhnliche Art über ihren Tod trauern. Und Jon. 4, 4 sagt der Prophet : „*Und nun, Jehova, nimm doch meine Seele von mir, denn der Tod ist mir lieber als das Leben* (וְעַתָּה יְהוָה קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיָּי).“ Aehnlich Job 32, 32 : „Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln, — bald *würde mich hinwegnehmen mein Schöpfer* (יִשָּׂאֵנִי עֹשֵׂנִי)“, d. i. mit frühem Tod bestrafen. Da in jenen Stellen לָקַח offenbar auch von einer Hinwegnahme aus diesem Leben durch den Tod gebraucht wird, so kann offenbar aus unserer Stelle, wenn keine andere Gründe vorhanden sind, kein Beweis entnommen werden, dafs Henoch nicht gestorben, sondern lebendig ins Paradies oder an einen anderen unbekannten Ort versetzt worden ist. Dafs an unserer Stelle von einer Hinwegnahme durch einen, wenn auch schnellen und schmerzlosen Tod, die Rede sei, dafür könnte man anführen, dafs sich das Paradies nicht mehr auf Erden findet, und dafs es nicht angemessen erscheint, dafs diesem frommen Erzvater der Lohn so vieler anderer frommer Abgeschiedenen vorenthalten wurde. Soll Henoch dereinst wieder erscheinen, so kann Gott auch einen Abgeschiedenen wieder auf die Erde senden, wie den Samuel und die, welche aus den Gräbern hervorgingen, als Christus gestorben war. Ein Tod mufs doch einmal erfolgen, weil alle natürliche Nachkommen Adams in Folge der Ursünde dem Tode unterworfen sind. Selbst die makellose Mutter des Herrn ist nicht vom Tode verschont geblieben. In dem obigen Sinne fassen auch Dereser und andere katholische Ausleger unsere Stelle. Dereser bemerkt : „Der frühe Tod des frommen Henoch war nicht sowohl ein Tod, als ein Hingang zu Gott; oder : Gott liefs seinen Diener Henoch frühzeitig sterben, weil er ihn zu sich nehmen und für seine Tugend belohnen wollte. So wäre der Ausdruck Mosis, oder des Verfassers der alten Urkunde, ein Beweis seines Glaubens an die selige Unsterblichkeit der Tugend-

freunde. — Im hebräischen Texte findet sich also kein Grund für die Meinung der Theologen, nach denen Henoch im Paradiese leben und vor dem allgemeinen Gerichtstage auf die Erde zurückkommen soll, die vom Antichrist verführten Völker zu bekehren. Diese Meinung ist geschöpft aus den erdichteten Schriften Henochs, die von mehreren Kirchenvätern für ächt gehalten, von der katholischen Kirche aber nicht anerkannt worden sind.“

Was nun die übrigen Stellen der heil. Schrift betrifft, in welchen von Henoch die Rede ist, so fordern 1) die Worte des griechischen Textes bei Jesus Sirach (44, 16; 49, 14) keineswegs, dafs Henoch lebendig in das Paradies entrückt worden und nicht gestorben sei. Es können die Worte so verstanden werden : „Weil Henoch unter den lasterhaften Menschen in Frömmigkeit und Gottergebenheit lebte, so nahm ihn Gott früher von der Erde (nämlich im 365. Lebensjahre), um seine Tugenden zu belohnen und ihm die Leiden zu ersparen, mit denen er die verderbte Welt züchtigen wollte, ehe er Menschen und Thiere durch die Sündfluth vertilgte. Er sollte ein Muster der Sinnesänderung für seine Zeitgenossen sein und Sündern Bufse predigen, Jud. 14, um durch Beispiel und Belehrung der allgemeinen Sittenlosigkeit entgegen zu wirken. Aus der Stelle 44, 14, welche in der Vulgata erklärend und den Glauben des Uebersetzers ausdrückend wiedergegeben wird, wird man wohl nicht einen Beweisgrund für Henochs lebendige Hinwegnahme und den Aufenthalt im irdischen Paradiese entnehmen dürfen. In der syrischen und arabischen Uebersetzung ist der V. 14 übergangen. Lassen es nun auch die Stellen des alten Testamentes ungewifs, ob Henoch lebendig von der Erde weggenommen sei und noch lebe, oder ob er wirklich gestorben sei, so scheint doch Hebr. 11, 5 den Zweifel zu lösen, denn es heifst hier : „durch den Glauben ward Henoch entrückt, dafs er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte.“ Allein man kann diese Worte auch

so fassen : Gott versetzte den frommen Henoch zur Belohnung seiner Tugend und Frömmigkeit in einen glücklicheren Zustand, so dafs er den Tod mit seinen Leiden und Vorboten nicht empfand und sein früher Tod nicht sowohl ein Tod, als ein Heimgang zu Gott, gleichsam als kein Tod anzusehen ist. In diesem Sinne fassen auch mehrere katholische Ausleger diese Stelle. Hiernach würde das : „den Tod nicht sehen", s. v. a. den Tod nicht empfinden, wahrnehmen sein. Man kann hier vergleichen die Worte des Heilandes über die Auferstehung der Tochter Jair's Matth. 9, 24 : „Gehet fort! das Mädchen ist nicht gestorben; sie schläft nur! da lachten sie über ihn." Ebenso Marc. 5, 39, d. i. denn ich wecke es vom Tode auf, so dafs ihr Tod nur als Schlaf anzusehen ist. Die katholische Kirche hat über diesen Punkt nicht entschieden; weshalb derjenige, welcher annimmt, dafs Henoch wirklich gestorben sei, nicht derselben entgegentritt und etwas derselben Widerstreitendes annimmt. Uebrigens konnte Paulus auch mit Rücksicht auf die damals unter den Juden verbreitete Meinung, dafs Henoch lebendig entrückt und nicht gestorben sei, so sprechen, wie er thut. Der Apostel würde dann keine Offenbarungswahrheit, sondern nur eine verbreitete Ansicht aussprechen. Aehnlich ist dieses der Fall in Betreff der Meinung über den Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel um den Leichnam Moses Jud. V. 9. Diesen Ansichten lagen alte apokryphische Schriften und namentlich das Buch Henoch zu Grunde, woraus auch jene Stelle des Judas entlehnt ist (11). Könnte übrigens eine apostolische Tradition, wo-

(11) Dafs in den ersten Jahrhunderten manche Ansichten unter den Christen verbreitet gewesen sind, welche mit Unrecht für wahr gehalten wurden, ist bekannt. Dahin gehört der Glaube an die nahe Ankunft Christi zum Gerichte, an die fleischliche Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen, welcher Glaube sich bei mehreren der ältesten Vätern findet, ferner der Glaube an ein tausendjähri-

nach Henoch nicht gestorben sei, nachgewiesen werden, so würde die Hinwegnahme ohne Tod angenommen werden müssen. Denn wenn der Ausleger auch nicht mit Sicherheit aus Stellen der heil. Schrift beweisen kann, dafs Henoch ohne Tod hinweggenommen worden sei, so folgt aus denselben doch auch nicht nothwendig, dafs derselbe wirklich gestorben sei.

§. 10.

Unterliegt es nun nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs Henoch von Gott hinweggenommen worden ist, um ihn für seine Frömmigkeit und Tugenden zu belohnen, so liegt darin der Glaube an eine Fortdauer nach seinem Abtreten vom irdischen Schauplatze, der Glaube an ein glückliches Dasein und an ein überirdisches Reich, in welches der Fromme von Gott aufgenommen werde, ausgesprochen. Dafs an unserer Stelle nicht vom Tode, dem Aufhören Henochs, als Lohn für seine Frömmigkeit, die Rede sein kann, ist gewifs jedem Unbefangenen so einleuchtend, dafs es keiner ferneren Worte mehr bedarf. Würde die Vernichtung, welche den Menschen den Leiden der Erde entzieht, als Lohn angesehen werden, so könnte Jeder, wie Kain dem Abel, wenn ihm etwa das Leben zu lang dauerte, sich denselben selbst bereiten. Allein kein Mensch, am wenigsten der Gott ergebene, kann den Act des Sterbens und Aufhörens für einen Gewinn ansehen.

---

ges Reich, der sehr verbreitete Glaube an die Inspiration der alexandrinisch-griechischen Uebersetzer, welche sich bekanntlich zahlreiche Freiheiten erlaubt und sich viele Uebersetzungsfehler haben zu Schulden kommen lassen. Dafs man selbst bei den Aposteln aus verschiedenen apokryphischen Büchern entlehnte Stellen antreffe, behaupten auch Origenes und der heil. Hieronymus. Siehe J. E. Grabe, praefat. ad Testam. duodecim Patriarcharum in dem Codex pseudepigr. Veter. Test. von Fabricius, vol. I, p. 496, ed. 2.

War an Henoch Etwas, was ihm Ruhm, Ehre und Glück brachte, zu preisen, so war es die Ueberzeugung von einer glücklichen Fortdauer für seine Gottergebenheit und für seine Kämpfe mit der bösen Welt und seinen bösen Neigungen und Trieben. Es stand also der Glaube fest, dafs es für die Frommen ein ewiges seliges Leben gebe. Wurde Henoch belohnt, so auch alle übrigen Frommen, weil Jehova, der eine wahre Gott, nach der Lehre des Pentateuchs und der übrigen Bücher des A. T., nicht willkürlich handelt. Die Belohnung Henochs enthielt daher eine Bürgschaft für alle. — Dafs die ewige Fortdauer schon damals als etwas höchst wünschenswerthes angesehen wurde, ersehen wir aus der Erzählung von dem Baume des Lebens und von der Verstofsung aus dem Paradiese und von den Cherubim, welche den Weg zum Baume des Lebens (3, 24) bewachen sollten, damit nicht der Mensch davon nehme und ewig lebe. Dachte man sich Henoch fortlebend in der Nähe Gottes und in der Gemeinschaft mit Gott, so konnte man sein Verschwinden von der Erde und seinen ungewöhnlich frühen Tod, da sein Vater Jarad 962 und sein Sohn Methusalah 969 Jahre lebten, als einen Lohn ansehen, welcher ihm für seine Frömmigkeit und für seine Leiden in der sündigen Welt zu Theil wurde, und ihn für glücklich halten. Spricht nun auch unsere Stelle nicht von einer Unsterblichkeit im Allgemeinen, indem sie nur von einem besonderen Glück Henochs handelt, so zeigt sie doch, dafs der Glaube an eine Fortdauer nach dem Verlassen des irdischen Schauplatzes schon in den ältesten Zeiten vorhanden war und die Hebräer denselben überkommen haben. Man konnte sich der Hoffnung hingeben, dafs auch jeden anderen Frommen ein Zustand, welchen Henoch wegen seiner Frömmigkeit erreicht hatte, erreichbar sei. Man konnte mit Grund einen ähnlichen Zustand auch da annehmen, wo der Fromme auf gewöhnliche Weise vor den Augen der Menschen verschieden war. Dafs die frommen Gottesverehrer in der Hinweg- und

Aufnahme des Henoch eine Bürgschaft für ihre Hoffnungen und den Glauben an die Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung von dem vergänglichen Leibe werden gefunden haben, kann man daher wohl als gewifs annehmen. Bei der richtigen Erkenntnifs Gottes, als des Allmächtigen und Gütigen, konnte der Fromme sicher nicht dem Gedanken sich hingeben, dafs jener die Sehnsucht nach Fortdauer und Vereinigung mit ihrem Schöpfer nicht erfüllen werde.

§. 11.

Es ist wohl kaum zweifelhaft, dafs sich die Geschichte von der Hinwegnahme Henochs nicht blofs bei dem Volke Israels, sondern auch bei den Heiden erhalten hat. Wie die Geschichte Henochs selbst bei den Israeliten ausgebildet und in der Sage bereichert worden ist, zeigt das in den ersten Jahrhunderten bei Juden und Christen (12) in hohem Ansehen stehende Buch Henoch. Unter dem Namen ادريس Idris wird Henoch in den Sagen der Araber,

---

(12) Erwähnt wird das Buch Henoch in dem pseudepigraphischen Testamentum XII patriarcharum, nämlich test. Simeon c. 5, Levi c. 10. 14. 16, Daniel c. 5, Judae c. 18, Zabulon c. 3, Naphthal. c. 4, Benjamin c. 9, wo es als Beweisurkunde gebraucht, von Justinus Martyr (Apol. brev.), Irenäus, adv. haeres. lib. IV, c. 30 und V, 5, Tertullian, de idolol. cap. 4, Clemens von Alex., Stromat. V, p. 401 ed. Sylb. und Eclog. prophetic. p. 808, Origenes, *de principiis* lib. I, cap. 3, lib. IV, c. 35 in Numer. 34 homil. 28 und an anderen Stellen, Eusebius, hist. eccl. VII, 32, §. 8, praeparat. Evang. l. IX, c. 17, G. Syncellus, Chronogr. 11. 13. 24. 25, p. 33 D. ed. Goar oder Vol. I, p. 60 ed. Dindorf, Hieronymus, comment. ad Psalm. 133, 3, Hilarius comment. ad Ps. 133, 3. Nach Dillmann's Untersuchungen (vgl. A. Dillmann, „das Buch Henoch übersetzt und erklärt," Leipz. 1853) ist das Buch Henoch seinen Hauptbestandtheilen nach etwa 110 Jahre vor Christo von einem palästinischen Juden geschrieben worden. Die von J. Chr. K. von Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl., Bd. I, S. 420 ff. dagegen erhobenen Zweifel sind ohne Beweiskraft.

und unter dem Namen Annacus in der phrygischen Sage als der fromme, menschenliebende Liebling Gottes, der vor der grofsen Fluth gelebt haben soll, gepriesen. Nach Steph. Byz. unter *Ἰκόνιον* erging zur Zeit des Annacus, der vor der deucalionischen Fluth über 300 Jahre gelebt hat und weissagen konnte, der Gottesspruch, dafs nach seinem Tode alle vertilgt werden würden, worüber die Phrygier sehr wehklagten, und nach Zenob. paroem. 6, 10, der ältere Schriftsteller als seine Quellen nennt, sowie nach Suidas unter *Ναννακός* sah Nannacus die kommende Fluth voraus, versammelte Alle zum Heiligthum und legte weinend Fürbitte ein. Siehe Herder, vom Geiste der ebräischen Poesie Th. I, S. 224 f., 1782, Rosenmüller, das alte und neue Morgenland, Bd. I, S. 19 f. und in den Scholien zu dieser Stelle, Bauer, hebräische Mythologie Bd. I, S. 200, Winer, Realwörterbuch, Herbelot, orient. Bibl. Es werden dem Henoch die Erfindung der Künste und Wissenschaften und namentlich der Himmelskunde zugeschrieben, Euseb. pr. ev. IX, 17.

§. 12.

Nachdem wir gezeigt haben, dafs in der Erzählung von der Hinwegnahme des Henoch der Glaube an die Fortdauer der Seele oder des Geistes nach deren Trennung von dem Körper ausgedrückt liegt, und dafs selbst die Vergänglichkeit des Körpers keineswegs den Gedanken der Vernichtung des ganzen Menschen mit sich geführt habe, so wenden wir uns zu einer anderen Stelle, welche zeigt, dafs man sich unter dem Tode ein Verlassen des Körpers von dem in ihm wohnenden Geiste gedacht habe. Es ist die Stelle 1 Mos. 6, 3, wo Jehova, nachdem das Sittenverderben durch die Ehen der frommen Gottesverehrer mit den Töchtern der Menschen allgemein geworden war, sagt: לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה *Mein Geist soll nicht ewiglich walten*

(Viele : *streiten*) *im Menschen, weil er* (Viele : *der bei ihrer Verirrung*) *Fleisch ist, und seine Tage sollen sein 120 Jahre.* Jehova will hier sagen, der von mir ausgegangene Geist, wodurch der Mensch lebt, die geistige Lebenskraft, soll in dem sinnlichen Körper, mit dessen Trieben und sündlichen Begierden er zu kämpfen hat, nicht ewiglich bleiben, der Körper soll wieder vom Geiste getrennt werden und in den Staub, woraus er gebildet, zurückkehren. Erfolgte diese Trennung des Geistes vom Körper nicht, so würden die Verirrungen und Laster noch zunehmen und der Geist so geschwächt und durch die sinnlichen Neigungen beherrscht werden (1 Mos. 3, 6; 4 Mos. 15, 39), dafs er seine ganze Macht und Freiheit verliert und nur im Dienste des Fleisches thätig ist. Da nun der Geist das den Körper Belebende ist und von einer Vernichtung desselben nicht die Rede ist, so liegt auch in dieser Stelle die Fortdauer des lebendigen Geistes, den Gott durch den Tod vom Körper trennt, ausgedrückt. Hiernach ist also der Tod nur als eine Trennung des Geistes und des Leibes bezeichnet. Hieraus erklären sich auch die Ausdrücke Ps. 78, 39 : „der Geist geht (הוֹלֵךְ) und kehrt nicht zurück“, oder Ps. 146, 4 : „der Geist geht hinaus.“ Auch wird 1 Mos. 35, 18 der Tod durch ein *Hinausgehen der Lebenskraft* (וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ) bezeichnet. Es wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, dafs der Geist nach der Trennung vom Körper fortlebe, allein der Umstand, dafs der Geist des Menschen als ein von Gott ausgehender Lebenshauch bezeichnet wird, läfst nicht daran zweifeln. Da Gott der *Lebendige* heifst und der Begriff der Ewigkeit sich bei den Hebräern findet und die Fortdauer zu den innigsten Wünschen der Frommen gehörte, so kann es nicht zweifelhaft sein, dafs man den Geist für unsterblich gehalten und an das Glück der Frommen nach der Trennung des Geistigen und Körperlichen im Menschen fest geglaubt habe.

§. 13.

Dasjenige, was wir bisher über das Vorhandensein des Glaubens an die Unsterblichkeit im mosaischen Zeitalter bei den Hebräern gesagt haben, wird bestätigt durch mehrere andere Stellen, worin vom Tode die Rede ist. Oefters findet sich der Ausdruck, der Gestorbene *habe sich zu den Vätern versammelt.* Die betreffenden Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs das Versammeltwerden zu den Vätern nicht von einem Begräbnifs der entseelten Leiche und von einem Begraben in einem gemeinschaftlichen Familienbegräbnisse gebraucht wird. Denn es kommt diese Ausdrucksweise auch da vor, wo der Verstorbene in weiter Entfernung von dem Begräbnifsorte seiner Vorfahren beigesetzt wurde. In diesem Falle ist der Gedanke an eine *Vereinigung* verwesender Leichname mit längst verwesten Leichnamen höchst sinnlos. 1 Mos. 25, 8, wo von dem Begraben Abrahams in der neu angekauften Höhle, in welcher nur Sarah beigesetzt war, die Rede ist, heifst es : „*dafs er sich zu seinen Völkern versammelt habe* (יֵאָסֵף אֶל־עַמָּיו)." V. 9 wird dann erst hinzugesetzt : „und es begruben ihn seine Söhne Isaak und Ismael." Abrahams Vorfahren ruhten zu Ur in Chaldäa, dem Wohnsitze seiner Vorfahren. 1 Mos. 25, 17 heifst es von Ismael, der in Arabien in weiter Entfernung von Canaan starb : „Ismael war 137 Jahre alt, *als er verschied* (eigentl. : *verhauchte, aushauchte die Seele*) *und starb und zu seinen Völkern versammelt wurde* (וַיִּגְוַע וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו)." 1 Mos. 35, 29 heifst es von Isaaks Tode : „*Und Isaak verschied und starb und wurde versammelt zu seinen Völkern, alt und lebenssatt, und es begruben ihn Esau und Jakob, seine Söhne* (וַיִּגְוַע יִצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו זָקֵן וּשְׂבַע יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עֵשָׂו וְיַעֲקֹב בָּנָיו)." Und von Aharon, der auf dem Berge Hor starb und dessen Begleiter Moses und Eleasar allein zurückkommen, ohne seine Leiche mitzubringen, wird 4 Mos. 20, 24 gesagt : „*Aharon soll gesammelt werden zu seinen Völkern*

(וְאֵסֵף אֶהֱרוֹ אֶל־עַמָּיו), denn er soll nicht kommen in das Land (Canaan), das ich den Söhnen Israels geben will, darum weil ihr widerspenstig waret gegen mein Wort beim Hader Wasser." 1 Mos. 49, 29 spricht Jakob kurz vor seinem Tode: „*Ich werde zu meinem Volke versammelt* (אֲנִי נֵאָסֵף אֶל־עַמִּי); begrabet mich bei meinen Vätern," und daselbst V. 33 heifst es: „*Und er verschied und ward zu seinen Völkern versammelt* (וַיִּגְוַע וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו)." Um ihn zu *begraben*, mufs erst, nachdem man lange um ihn getrauert hatte, ein weiter Zug nach Canaan unternommen werden. Nach mehreren Auslegern gehört auch hieher, was Jakob 1 Mos. 37, 35 sagt: „*Ich werde zu meinem Sohne* (Joseph, den er für nicht begraben, sondern vom wilden Thiere zerrissen hielt) *voll Trauer in den Scheol* (13) *fahren* (אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה)". Der Ausdruck: *versammelt werden zu den Vätern* wird 5 Mos. 31, 16; 1 Kön. 2, 10; 16, 28; 2 Kön. 21, 18 auch von Moses, David, Omri und Manasse, welche nicht bei ihren Vätern begraben wurden, gebraucht. 2 Sam. 12, 23 sagt David von seinem verstorbenen, mit der Bethsaba erzeugten Sohne: „*Ich gehe zu ihm, aber er kehrt nicht zu mir zurück* (אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא־יָשׁוּב אֵלָי)." Da das *Versammeltwerden* (נֵאָסֵף) auch da gebraucht wird, wo von einer Beisetzung im Erbbegräbnisse nicht die Rede sein kann, so mufs dasselbe von einem geistigen Versammeltwerden erklärt werden. Dafs der Abgeschiedene nach dem Tode fortdauert, im Besitze seines Bewufstseins bleibt, und wenigstens der Fromme selbst eine Kenntnifs der Zukunft besitzt, besagt 1 Sam. 28, 19, wonach der nach dem Tode erschienene Samuel dem Saul und seinen Söhnen

---

(13) Für die Frommen und Gott Ergebenen war der Scheol aber nicht der Ort der Strafe, die γέεννα, sondern der Schoofs Abrahams, limbus patrum, das Paradies (Luc. 16, 22 ff.), wohin auch der bekehrte Schächer am Kreuze zuerst kam, vgl. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, Jahrg. 24, 1863, S. 22 ff., wo sich ein Conferenz-Vortrag von Friedr. Laible über: „Niedergefahren zur Hölle" findet.

den Tod mit den Worten vorherverkündigt: „*Morgen bist du und deine Söhne bei mir* (מָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי)." Hier ist deutlich von einer Vereinigung der Seele aufser dem Grabe die Rede. — Wäre nicht der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode und von einer höheren Erkenntnifs der Verstorbenen im Volke vorhanden gewesen, so hätte Saul nicht zu einer Wahrsagerin zu Endor sich wenden und durch dieselbe den Samuel befragen können. Der Zustand der abgeschiedenen Seelen im Scheol war demnach auch ein ganz verschiedener, für die Frommen der Schoofs Abrahams (Luc. 16, 22 ff.), für die Gottlosen aber ein trauriger.

§. 14.

Das Vorhandensein des Glaubens an die Fortdauer der Seele liegt auch deutlich ausgesprochen in dem mosaischen Verbote, Todtenbeschwörungen zu treiben. So soll nach 5 Mos. 18, 11 in Israel kein *Beschwörer* (חֹבֵר חָבֶר) und *Todtenbeschwörer* (שֹׁאֵל אוֹב *der Bauchredner befragt*) oder *Weissager* (יִדְּעֹנִי) und keiner *der die Todten rufen läfst* (דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים) gefunden werden, weil sie alle ein Gräuel Jehovas sind, vgl. 3 Mos. 19, 31; 20, 6. 27. Beruhte der Glaube, dafs ein Todtenbeschwörer die Abgeschiedenen wieder erscheinen lassen könne, auch auf Täuschung und Betrug, so beweist dieser Glaube doch, dafs man die Abgeschiedenen noch fortexistirend und mit höheren Kenntnissen und namentlich mit Kenntnissen der Zukunft ausgerüstet sich dachte. Es scheinen die Betrüger Bauchrednerei אוֹב angewandt zu haben, weil derjenige, welcher etwas von dem Geiste erfahren wollte, eine leise Stimme hörte, die von der Erde heraufzukommen schien (וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֶךָ Jes. 29, 4). Es wurde aber der Geist nicht gesehen, welchen die Beschwörer zu sehen und zu hören behaupteten. Da Moses den heidnischen Aberglauben und die Betrügereien, welche die Todtenbeschwörer trieben,

unter Israel nicht dulden konnte, indem Jehova, der eine wahre Gott, als derjenige gelehrt wird, welcher selbst oder durch seine Boten seine Verehrer über alles Wichtige und Nützliche belehrt, so wurden die Zaubereien und Todtenbeschwörungen unter Todesstrafe verboten.

Als der Ort, wohin die Abgeschiedenen kommen, wird öfters der שְׁאוֹל (LXX ἅδης, Vulg. *infernus*) (1 Mos. 37, 35), wohin Jakob trauernd zu seinem todtgeglaubten Sohne Joseph hinabsteigen will, bezeichnet, vgl. 42, 38; 44, 29. 31; 4 Mos. 16, 30. 33; 5 Mos. 32, 22. — שְׁאוֹל (von שָׁאַל, nach Meier, Fürst u. A. *eindringen* in Jemanden oder Etwas, arab. سَأَلَ mit Worten *in Jemanden eindringen, dringend fragen, sich erkundigen*, daher *bitten, fordern*, nach Gesenius u. A. שָׁעַל *hohl sein*, daher שַׁעַל *hohle Hand* (Jes. 40, 12; 1 Kön. 20, 10), syr. ܫܥܠܐ dass. שׁוּעָל *Fuchs*, eigentl. *Höhlenbewohner*, מִשְׁעוֹל *hohler Weg* (Fürst: *ein sich einsenkender Platz*), *Hohlweg* (4 Mos. 22, 24), bezeichnet hiernach entweder *Tiefe, Kluft, Schlucht, Abgrund, Unterwelt, Unterirdisches*, eigentl. das tief Eingedrungene, Gesenkte (vgl. Ps. 139, 15), oder *Höhle, Erdhöhle, Todtenhöhle*, unser *Hölle* (14), *coelum* von κοῖλος und ist verschieden von קֶבֶר *Grab* und בּוֹר, arab. بِئْرٌ *Grube, Grab* (Ps. 28, 1; 30, 4; 88, 5; Jes. 38, 18). Für die Bedeutung *die Tiefe* spricht insbesondere Jes. 7, 11 (Aquila, Symmachus, Theod.) im Gegensatze zu מַעְלָה *in der Höhe*. — Auch bezeichnet das verwandte ungebräuchliche שָׁעַל wohl eigentl. *sich einbiegen, senken*, wie das arab. ثَغَرَ, daher ثَغْرٌ *Bucht, Engpafs*, ثَغْرٌ *Biegung, Senkung, Kluft*, aram. שְׁעַל, ܫܥܠ. Die Meinung vieler Gelehrten, dafs שְׁאוֹל von שָׁאַל *fordern, verlangen* abzuleiten sei, ist uns aus mehreren Gründen

(14) Vgl. Goth. *halja*, altdeutsch *hella, hellja, infernus*, vgl. *hellir, Höhle, hol cavus, foramen, holl foramen, hal, hale*, angelsächs. *caverna*.

ganz unwahrscheinlich. Die Vertauschung der Gutturalen א und ע findet sich oft, wie bei גָּאַל und גָּעַל *beflecken*, תָּאַב und תָּעַב *verabscheuen*, גָּמָא und גָּמַע *trinken, schlürfen*, פִּתְאֹם *plötzlich, augenblicklich* von פֶּתַע *Augenblick* u. a.

§. 15.

Nach dem Gesagten unterliegt es also nicht dem mindesten Zweifel, dafs der Glaube an die Unsterblichkeit zur Zeit Moses und vor ihm bei den Hebräern vorhanden gewesen ist. Nur das mufs man zugeben, dafs Moses nicht einen förmlichen Unterricht über das Leben nach dem Tode ertheilt hat; aber dieser Unterricht wird auch nicht in den nachmosaischen Schriften, ja selbst nicht im neuen Testamente gegeben, indem diese Lehre als allgemein bekannt und geglaubt vorausgesetzt wird. Ist nun auch die Lehre von der Unsterblichkeit, welche der Pentateuch enthält, eine noch unvollkommene, und findet diese auch noch keine Bestätigung durch die Hinweisung auf die *ewigen* Folgen der Sünde, welche ein nicht unwichtiges Bekehrungsmittel ist, so gilt dieses auch in Beziehung auf die Erkenntnifs Gottes und die Heilsmittel. Für den frommen Gottesverehrer war aber das, was der Pentateuch von der Unsterblichkeit enthält, genügend, erreichte den von Gott beabsichtigten Zweck in dem göttlichen Erziehungsplane Israels. Der Grund, warum der Pentateuch sich mit der Grundlegung des wahren Unsterblichkeitsglaubens begnügte, mag mitliegen in der Rücksicht auf den falschen ägyptischen Unsterblichkeitsglauben, wodurch selbst die richtige Lehre dem Mifsverstande ausgesetzt war (15). Die Verhältnisse

(15) Ueber den schädlichen Einflufs der Lehre von der Unsterblichkeit bei den Aegyptern, ihren Mifsbrauch im Interesse der Priester, vgl. Schlosser, Uebers. I, 1, S. 86. Bei den Aegyptern galt der Leib mehr als die Seele und war eine Menschenseele nicht charak-

und der geistige Zustand Israels machten es rathsam, die ganze und ungetheilte Aufmerksamkeit des Volkes auf die *diesseitige Vergeltung* hinzulenken, damit, wenn diese erst Wurzel gefafst, der Glaube an die jenseitige von selbst hervorbreche. Jedenfalls aber sind die Mängel des Pentateuchs in Bezug auf die Lehre von der Unsterblichkeit nicht von der Art, dafs sie seinen Charakter als Urkunde göttlicher Offenbarung gefährden.

§. 16.

Da, wie wir dargethan haben, mehrere wichtige Gründe für den Glauben an die Unsterblichkeit des Menschen bei den alten Hebräern sprechen, und dieser Glaube auch von Einfluſs auf das religiössittliche Leben gewesen ist, so muſs man sich darüber wundern, wie man denselben den alten Hebräern absprechen konnte. Schon der arabische Schriftsteller Ismael ben Aly spricht diese Meinung bei Maracci Prodr. ad Alcor. p. 13 aus, wo er sagt: „Pentateuchus, quem nunc habemus, indignus est, qui habeat deum auctorem: continet enim plurimas superstitiones et vanitates, ut patet cap. 13 levitici, ubi agitur de purgatione leprosorum: et alibi plurimis in locis. Nihil enim in eo legitur, quod pertineat ad res aeternas, ut ad Paradisum, ad Gehennam, ad iudicium extremum, sed omnia, quae sunt in eo, res terrenas ac temporales respiciunt.“ Maraccius antwortet auf diesen Beweis: „Quod Pentateuchus de rebus spiritualibus et aeternis non ita clare loquatur, non probat, non esse librum (Pentateuchum) divinum, vel fuisse corruptum. Continet sane hoc, sed sub velamine figurarum et allegoriarum: et in eo ipsa temporalia et

---

teristisch von einer Thierseele verschieden; weshalb bei denselben von einer sittlichen Bedeutung der Lehre von der Unsterblichkeit nicht die Rede sein kann.

terrena, tanquam spiritualium et coelestium symbola proponebantur. At enim, cur non palam, et absque figurarum velamine haec eadem Israelis ingerebantur? Quia nimis erant rudes, et spiritualium rerum incapaces : et quia Christo haec eadem clare aperteque manifestanda reservabantur.“ Nach Kant, Rel. der Vern. S. 177. 178 sind im mosaischen Gesetze alle Folgen aus der Uebertretung oder Erfüllung der Gebote nur auf solche eingeschränkt, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können. „Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum gar keinen Religionsglauben (?)“. Die Deisten fanden in diesem Argumente einen wichtigen Beweis gegen den göttlichen Charakter der mosaischen Oeconomie. Dieses thut auch Bolingbroke bei Leland, Th. II, S. 718 ff., obgleich er selbst an zukünftige Belohnungen und Bestrafungen nicht glaubt. In demselben Sinne haben sich die deutschen Rationalisten ausgesprochen, und sind so in die Fufstapfen der englischen Deisten getreten. Durch das Fehlen der Lehre von der Unsterblichkeit soll die mosaische Religion unter der heidnischen stehen. Nach de Wette, bibl. Theol. §. 113, hat Moses die Lehre von der Unsterblichkeit zwar von Aegypten her gekannt, aber sie nicht eingeführt, weil sie ohne Mythologie nicht zu geben war, weil sie Veranlassung zum Todtendienste geben konnte. An de Wette schliefst sich, wie gewöhnlich, von Cölln, biblische Theol. Bd. I, S. 204 ff. an. Nach Vatke S. 697 war die mosaische Religion für die ägyptische Unsterblichkeitslehre zu gut und hat sich später aus dem Principe des A. T., zu dem sie nicht pafste, eine höhere Unsterblichkeitslehre entwickelt.

Merkwürdig ist, wie mehrere Vertheidiger der Göttlichkeit der mosaischen Religion diejenigen bekämpfen, welche die auf das Fehlen der Lehre von der Unsterblichkeit gegründeten Angriffe zu widerlegen gesucht haben. Nach Walburton, „die göttliche Sendung Mosis“, soll

eben darin, dafs von der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen im Pentateuch kein Gebrauch gemacht werde, ein Beweis der Göttlichkeit der mosaischen Religion liegen, weil die Religion, welche nicht auf dem Lehrsatze von der Unsterblichkeit der Seele und Verheifsung des ewigen Lebens gegründet ist, die wahre sein und durch eine ganz aufserordentliche Vorsehung Gottes unterstützt werden müsse, vgl. Th. III, S. 126. 134. — Allein die Behauptung, dafs zeitliche und ewige Belohnungen mit einander unverträglich seien, vgl. Th. III, S. 122, findet schon ihre Widerlegung darin, dafs die späteren Juden und die Christen beide nicht blofs vereinbar gefunden, sondern auch als wirklich vorhanden geglaubt haben. Dafs Gott auch nach der Lehre des neuen Testamentes nicht selten das Gute schon diesseits belohnt und das Böse auch diesseits bestraft, beweiset schon der Ausspruch des Herrn in den acht Seligkeiten und die Geschichte des jüdischen Volkes. Wäre die Ansicht Walburton's, dafs das Christenthum nur eine jenseitige Vergeltung lehre, wahr, so würde im Christenthum ein wichtiger Antrieb zu einem Gott wohlgefälligen Leben fehlen. Der Glaube an eine diesseitige Vergeltung hat einen mächtigen Antrieb zum Glauben an die jenseitige. Dafs die diesseitige Vergeltung im A. B. nicht immer erfolgt sei, zeigt die Geschichte Israels und die Aussprüche mehrerer Schriftsteller, wonach die Frommen, und insbesondere die Propheten, nicht selten ihr ganzes Leben mit ihren Zeitgenossen einen Kampf zu bestehen hatten und nicht Wenige eines gewaltsamen Todes gestorben sind. — Wenn Joh. Dav. Michaelis, Diss. argumenta immortal. ex Mose, Synt. I, p. 80, wo derselbe wie Walburton die Vergeltung des N. B. in das jenseitige Leben verlegt, und Mos. Recht §. 14 die Auslassung der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen dadurch zu rechtfertigen sucht, dafs das ganze mosaische Gesetz nur ein bürgerliches gewesen, in welches keine Belohnungen und Bestrafungen nach dem Tode gehörten,

so kann Moses nicht mehr als göttlicher Gesandter betrachtet werden. — Nach Flatt S. 117 ff. sollen die Hebräer für die Lehre an die Unsterblichkeit und Vergeltung noch nicht fähig und dieselbe wirkungslos gewesen sein, und nach Steudel, Glaubenslehre, S. 448 hatte das A. T. erst auf dem Wege der Erfahrung die Ideen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in die Gemüther unentreifsbar zu pflanzen, bis der Glaube an die Unsterblichkeit unter dem Volke auf eine segensreiche Weise Wurzel fassen konnte. Allein alle diese Rechtfertigungen sind unhaltbar und gehen von falschen Ansichten aus. Hätten wir im Pentateuch auch nur die einzige Stelle, welche von der Hinwegnahme Henochs handelt, so würde sie schon zum Beweise genügen, dafs man an eine Fortdauer und an eine Belohnung im jenseitigen Leben geglaubt hat.

IX.

Die Verhärtung Pharao's.

§. 1.

Unter den Schwierigkeiten, welche die heil. Schrift enthält, nimmt die öftere Erwähnung der Verhärtung oder Verstockung Pharao's eine nicht unwichtige Stelle ein. Zu allen Zeiten hat man in der Angabe, dafs Gott das Herz Pharao's verhärtet haben soll, etwas Auffallendes und Hartes gefunden. Nicht gering ist die Zahl der Gelehrten, welchen die Verhärtung Pharao's anstöfsig war und mit der richtigen Idee über Gott unvereinbar geschienen hat. Es wurden die Angaben über diese Verhärtung selbst von Mehreren als ein nicht unwichtiger Beweisgrund angeführt, dafs, da nach einem richtigen Begriffe von Gott demselben nicht eine Verhärtung des Menschen zugeschrieben werden könne, die heil. Schrift in diesen Angaben Unwahres und Falsches berichte und daher nicht eine göttliche Offenbarung enthalten könne. Calvin und seine Anhänger glaubten in den Stellen, worin von der Verhärtung Pharao's durch Gott die Rede ist, einen deutlichen Beweis zu finden, dafs er ihn proprie et active verhärtet und durch seinen Einfluſs auf sein Herz zur Verstockung geführt habe. Bevor wir auf die Erklärung und Lösung dieser Schwierigkeit näher eingehen, die verschiedenen Lösungen angeben und beurtheilen, und zeigen, dafs Pharao nicht von Gott, sondern durch seine eigene Bosheit eigentlich und direct verhärtet worden sei, wollen wir die betreffenden Stellen wörtlich anführen. Die erste Stelle, in welcher von der Verhärtung Pharao's die Rede ist, findet

sich 2 Mos. 4, 21. Hier spricht Jehova bei der Sendung Moses nach Aegypten zur Befreiung Israels aus demselben: „Wenn du wegziehest und nach Aegypten zurückkehrest, so siehe auf alle die Wunder, die ich in deine Hand gelegt habe, dafs du sie vor Pharao thuest: *ich aber will sein Herz verhärten* (וַאֲנִי אַחֲזִק אֶת־לִבּוֹ), dafs er das Volk nicht entläfst.“ In dem wiederholten Befehle Jehovas an Moses, durch Aaron seinen Bruder von Pharao die Entlassung Israels aus Aegypten zu fordern, heifst es 2 Mos. 7, 3. 4: „*Aber ich will Pharao's Herz verhärten, dafs ich meine Zeichen und meine Wunder zahlreich mache* (וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת־לֵב פַּרְעֹה וְהִרְבֵּיתִי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי) im Lande Aegypten. Pharao wird nicht auf euch hören, und ich will meine Hand auf Aegypten legen, und *meine Heere* (צִבְאֹתַי), mein Volk, die Söhne Israels, wegführen aus dem Lande Aegypten durch grofse Gerichte.“ Nach der Wunderplage der Blattern, woran selbst die Zeichendeuter zu leiden hatten, heifst es 9, 12: „Aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's, und er hörte sie nicht, so wie Jehova zu Moses geredet hatte.“ Nach V. 16 daselbst will Jehova den Pharao leben lassen, damit er seine Macht (Kraft) sehen lasse und damit man erzähle seinen Namen auf der ganzen Erde. Nach der Wunderplage des Hagels heifst es 10, 1: „Und Jehova sprach zu Mose: Gehe zu Pharao, denn ich habe sein Herz verhärtet (הִכְבַּדְתִּי) und das Herz seiner Knechte, damit ich diese *meine Zeichen* (אֹתֹתַי) thue unter ihnen,“ 10, 2: „und dafs ihr erzählet euren Söhnen und den Söhnen eurer Söhne, was ich ausgerichtet in Aegypten und meine Zeichen, die ich gethan unter ihnen, und damit ihr wisset, dafs ich Jehova bin.“ Und nach der Heuschreckenplage 10, 20: „Aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's und er liefs die Söhne Israels nicht ziehen,“ und nach der *dreitägigen* dichten Finsternifs V. 27: „Aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's und er wollte sie nicht ziehen lassen.“ Nachdem Jehova dem Moses angekündigt hatte, dafs er noch eine zehnte Plage, die Tödtung der

Erstgeburt, wegen der Verhärtung Pharao's über Aegypten senden, und dadurch denselben geneigt werden lassen wolle, Israel aus dem Lande zu entlassen, wird 11, 10 hinzugefügt: „Mose und Aaron thaten alle diese *Wunder* (הַמֹּפְתִים), aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's, und er liefs die Söhne Israels nicht ziehen aus seinem Lande.“ Nach dem Antritte des Zuges in die Wüste heifst es 2 Mos. 14, 4: „und ich werde das Herz Pharao's *verhärten* (וְחִזַּקְתִּי), dafs er euch nachjage und ich will mich verherrlichen an Pharao und an seiner ganzen Macht und die Aegypter sollen erfahren, dafs ich Jehova bin.“ V. 8: „und Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's, des Königs von Aegypten, dafs er den Söhnen Israels nachjagte“, V. 17: „und ich (Jehova) siehe, ich will das Herz der Aegypter *verhärten* (וְאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת־לֵב מִצְרַיִם), dafs sie euch nachziehen, und will euch verherrlichen an Pharao und an aller seiner Macht, an seinen Wagen und an seinen Reitern.“ Was in zehn Stellen von der Verhärtung Pharao's durch Jehova ausgesagt wird, das wird in anderen zehn Stellen dem Pharao selbst zugeschrieben. Denn 2 Mos. 7, 13 heifst es von Pharao, nachdem der Stab Aarons vor demselben in eine Schlange verwandelt worden war und die Zeichendeuter (Zauberer) Aegyptens auch dieses *mit ihren Künsten* (בְּלָהֳטֵיהֶם) gethan hätten, welche aber der Stab Pharao's verschlang: „Und Pharao's Herz *blieb hart* (*verstockt* כָּבֵד), und er hörte sie (Mose und Aaron) nicht, so wie Jehova geredet hatte.“ Nach Verwandlung der Gewässer Aegyptens in Blut heifst es V. 22: „und es thaten auch also *die Zeichendeuter Aegyptens* (חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם) mit ihren Künsten, und Pharao's Herz *blieb hart* (וַיֶּחֱזַק) und er hörte sie (Mose und Aaron) nicht, so wie Jehova geredet.“ 8, 11 (15) heifst es nach Tödtung der Frösche: „Da aber Pharao sah, dafs er Luft bekommen, *verhärtete er* (הַכְבֵּד) sein Herz und hörte sie nicht, so wie Jehova geredet hatte“; und daselbst V. 14. 15 (18. 19) nach Angabe der Plage durch Mücken: „Und es thaten auch also die

Zeichendeuter mit ihren Künsten, um Mücken hervorzubringen, aber sie konnten nicht und die Mücken waren an Menschen und an Vieh. Da sprachen die Zeichendeuter zu Pharao, das ist der Finger Gottes! Aber Pharao's Herz *blieb hart* (וַיֶּחֱזַק) und er hörte sie nicht, sowie Jehova geredet." Und V. 28 (32) daselbst heifst es, nachdem erzählt, dafs Pharao auch nach Entfernung der *Fliegen* seine Zusage wieder zurückgenommen habe : „Aber Pharao *verhärtete* (וַיַּכְבֵּד) sein Herz auch dieses Mal und liefs das Volk nicht ziehen." Kap. 9, 7 heifst es wieder von Pharao, nachdem in Folge einer Pest viele Aegypter gestorben waren : „Aber Pharao's Herz *blieb hart* (וַיִּכְבַּד) und er liefs das Volk nicht ziehen"; und daselbst V. 34. 35 heifst es : „Da aber Pharao sah, dafs der Regen aufhörte und der Hagel und der Donner, fuhr er fort zu sündigen, und *verhärtete* (וַיַּכְבֵּד) sein Herz, er und seine Knechte. Und Pharao's Herz blieb hart, und er liefs die Söhne Israels nicht ziehen, so wie Jehova geredet durch Mose." 2 Mos. 13, 15 sagt Moses : „und es geschah, als Pharao *hart machte* (הִקְשָׁה) *sein Herz*, uns zu entlassen, da tödtete Jehova alle Erstgeburt im Lande Aegypten. . ." Vgl. 5 Mos. 2, 30; Ps. 95, 8; Sprüchw. 28, 14. Die Worte : וַיֶּחֱזַק לִבּוֹ, eigentl. *und fest war sein Herz* (7, 13. 22; 8, 15; 9, 35) haben offenbar den Sinn : es liefs sich sein Herz nicht bewegen und erweichen, oder umstimmen und willfährig machen, d. i. es war verstockt, eben so die im Wesentlichen gleichbedeutenden Worte : וַיִּכְבַּד לִבּוֹ (7, 14; 9, 7) eigentl. *und schwer war sein Herz*, d. i. es war stumpf und unempfindlich, so dafs es nicht durch die Wunderplage gerührt und zum Besseren bestimmt wurde, und וַיַּכְבֵּד לִבּוֹ (8, 11. 28; 9, 34), eigentl. *er machte schwer sein Herz*, d. h. er stumpfte sich gegen die göttliche Aufforderung ab und liefs sie nicht auf sein Herz wirken. כָּבֵד *schwer sein* wird auch vom Munde, Ohre und Auge gebraucht (1 Mos. 48, 10; Jes. 59, 1). — Als Zweck, warum Jehova den Pharao verstockt habe, wird angegeben, damit er seine

Wunder in Menge an den Aegyptern erweise (7, 3; 10, 1; 11, 9), ihnen seine Macht zeige (9, 16), sich an ihnen verherrliche und sie zur Erkenntnifs bringe, dafs er der wahre Gott sei (7, 5; 14, 4. 17 f.) und Keiner wie er auf der Erde (9, 14), seinen Namen bekannt mache auf der Erde (9, 16), und auch den Israeliten Veranlassung gebe, ihn als den wahren Gott zu erkennen und von seinen Thaten Kindern und Kindeskindern erzähle (10, 12). Die Folgen der göttlichen Absicht sind demnach 1) die Weigerung und Verstockung Pharao's, 2) die dadurch nöthig gewordenen Plagen und 3) die dadurch bei den Aegyptern und Israeliten bewirkte Erkenntnifs Jehovas. Wir fügen diesen Stellen noch bei Röm. 9, 17. 18, wo Paulus sagt: „Denn es spricht die Schrift von Pharao (2 Mos. 9, 10): „„Gerade dazu habe ich dich erweckt, damit ich zeige an dir meine Macht, und damit verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde.““ Demnach also, wen er will, begnadigt er, und wen er will, verhärtet er (*σκληρύνει*).“

§. 2.

Unter den oben angeführten Stellen, in welchen man eine schwer zu lösende Schwierigkeit gefunden hat und welche verschiedene Erklärungsversuche hervorgerufen haben, sind es hauptsächlich diejenigen, welche Jehova eine Verhärtung und Verstockung des Herzens Pharao zugeschrieben. Nicht Wenigen, namentlich den Gnostikern, hat die Verhärtung Pharao's durch Jehova zur Anklage gegen die heil. Schrift gedient und ist eine Veranlassung gewesen, zu behaupten, dafs eine Verhärtung von Seiten Gottes mit einem richtigen Gottesbegriff unvereinbar sei. Nach Knobel (die Bücher Exodus und Leviticus, Leipz. 1857), S. 39, geräth der Verfasser des Pentateuchs in ein Räthsel, wenn er in anderen Stellen Pharao als den freien Urheber seiner Verstockung und damit als die Ursache der weiteren Folgen hinstellt. Er weifs die Lehren von

der göttlichen Fügung und der menschlichen Freiheit nicht gehörig zu begrenzen und mit einander in Einklang zu bringen, vgl. v. Cölln, bibl. Theol. Bd. I, S. 183 f.

Die Versuche, die Schwierigkeit zu lösen, sind verschiedener Art. Sie sind hauptsächlich folgende.

1) Da, wie die obigen Stellen darthun, von der Verhärtung Piel und Hiphil gebraucht werden, diese Conjugationen, namentlich Piel, öfters *einzulassen, lassen* ausdrücken, so haben mehrere Gelehrte durch diese Bedeutung die Schwierigkeit zu entfernen gesucht und behauptet, dafs jene Stellen gar nicht von einer Verhärtung durch Jehova handelten. Das Verhärten, Verstocken soll ein *Verhärten-, Verstockenlassen* bedeuten. Rohrbacher schreibt in seiner Universalgeschichte der katholischen Kirche, erster Band, deutsche Uebersetzung von Fr. Hülskamp, S. 297 : „Die von der hebräischen Grammatik nur etwas verstehen, werden sich über diesen Ausdruck nicht wundern. Die Zeitwörter haben im Hebräischen vier (?) active Conjugationsformen. Die erste drückt die einfache Handlung aus, wie : *er hat verhärtet.* Die dritte (Piel) giebt die entferntere Thätigkeit an, wie : *er hat verhärtet gemacht, er hat verhärten lassen, er hat zu verhärten befohlen geruht.* Nun steht die erste häufig für die dritte, wie wenn es heifst : „„Saul gab mit Trompetenschall dem ganzen Lande kund,““ für : „„er liefs kund geben““ (1 Sam. 13, 3). Wenn Gott also hier ankündigt, er wolle das Herz Pharao's verhärten, so heifst das so viel als : er wolle es sich verhärten lassen. So werden wir denn auch sehen, wie der König selber sein Herz verhärtet, trotz aller Zeichen und Wunder, die es erweichen sollen.“ Dafs Piel bisweilen ein *lassen, halten* bedeutet, beweiset z. B. חִיָּה *leben*, in Piel *leben lassen* (1 Mos. 12, 12; 2 Mos. 1, 17; Job 36, 6; Kohel. 7, 12). So bezeichnet עָבַר *über etwas gehen, übertreten, durchgehen, durchziehen, vorübergehen*, in Hiph. *durchgehen lassen* (5 Mos. 2, 30), *gehen lassen* (2 Mos. 36, 6; Esr. 1, 1; 10, 7), daher

הֶעֱבִיר שׁוֹפָר *die Posaune ertönen lassen* (3 Mos. 25, 9), *vorübergehen lassen* (1 Sam. 16, 8. 10; 20, 36).

Zum Beweise, dafs in der heil. Schrift das, was in Folge der *Zulassung* geschieht, so dargestellt werde, dafs es durch einen göttlichen Einfluſs geschehe, könnte man sich berufen auf den Umstand, dafs an mehreren Stellen die Verhärtung dem Pharao selbst zugeschrieben wird. Wäre die Verhärtung Pharao's von einem directen Einfluſs auf den Willen desselben ausgegangen, so konnte nicht gesagt werden, dafs Pharao selbst sein Herz verhärtet habe. Dafs dasjenige, was durch göttliche Fügung geschieht, bisweilen so dargestellt werde, dafs es durch einen Menschen geschieht, beweiset die Stelle Jer. 1, 10, wo es von dem Propheten heifst: „Siehe, ich (Jehova) habe dich heute gesetzt über Völker und Königreiche, *auszureifsen, zu zerstören, zu verderben und zu verheeren, zu bauen und zu pflanzen* (לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ וּלְהַאֲבִיד וְלַהֲרוֹס לִבְנוֹת וְלִנְטוֹעַ)." Dereser bemerkt zu dieser Stelle: „du wirst weissagen, dafs mehrere Königreiche zerstört, und andere neu gegründet werden; und beides wird unfehlbar geschehen. Wenn die Propheten etwas im Namen Gottes vorhersagten, das gewifs erfolgen mufste, so wird es so vorgestellt, als wenn sie es selbst veranstalteten und ausführten." 1 Mos. 27, 37 sagt der von Gott erleuchtete Isaak zu Esau über dessen Bruder Jakob: „Siehe! zum Herrn habe ich ihn gesetzt über dich, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben, und Getreide und Most habe ich ihm verliehen." 49, 7 sagt Jakob, indem er Simeon und Levi den göttlichen Beschlufs mittheilt, in dessen Namen: „ich will sie zertheilen in Jakob und will sie zerstreuen in Israel," vgl. Mich. 2, 12. Dafs die Verhärtung Pharao's in einem *Zulassen* von Seiten Gottes bestanden habe, nehmen auch viele ältere Theologen an. Pfeiffer schreibt dub. vexat. p. 221: „deus dicitur cor Pharaonis indurare permisive, permittendo scil. iusto iudicio, ut ille, qui se emoliri non patiebatur, sibi permissus durus maneret in propriam per-

niciem.“ Dafs das *Verhärten* oder *Verstocken* so viel sei als *verhärten, verstocken lassen,* nehmen auch Corn. a Lapide, Tirin, Calmet, Heinr. Braun zu Mos. 4, 21, Wilh. sowie Fr. Hezel, Joh. Christ. Fr. Schulze, Schol. in vetus Testament., vol. I, Norimb. 1783 an, welcher zu Mos. 4, 21 schreibt: „Quae cum perspicua sint, non est, quod verba הִקְשָׁה et אִמֵּץ in eodem loco Deut. 2, 30 interpretemur *effecit,* ut durus, obstinatus esset, sive *induravit, obstinavit,* sed durum, obstinatum esse *sivit,* Sichonis contumaciam et animi duritiem *non cohibuit.* Neque alia est ratio locorum (Jos. 11, 20; Exod. 4, 21; 7, 3; 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17), in quibus omnibus Pharaonis Aegyptiorumque contumaciam ab ipsis ortam (cf. omnino Exod. 3, 19; 7, 13; 8, 28; 9, 34) non *effecisse* sed *permisisse* deus item dicitur, ut Esai. 63, 17. Israelitas non *indurasse* aut *in errorem adduxisse* sed *suae* (cf. v. 10) *contumaciae reliquisse, errare sivisse* perhibetur. Ex eadem lege interpretanda etiam sunt loca 2 Sam. 24, 1 *instigare* h. e. *instigari* (a Satana 1 Paral. 21, 1) *sinere.* Job 1, 21 *auferre* h. e. *auferri sinere* (cf. v. 12 sq.), Ps. 105, 25 *mutare* h. e. *mutari sinere* quod satis perspicuum est ex historia (Exod. 1, 8—10) cuius manifestam rationem habet Psalmus. Deut. 4, 19, quae deus reliquis gentibus *distribuit* h. e. quae deus reliquas gentes *partiri inter se sivit* (cf. Act. 14, 15. 16). Judaeis contra deus idola eiusmodi nulla *distribuerat* Deut. 29, 25 h. e. leges contra idololatriam expressissimas tulerat eosque sibi etiam singularibus beneficiis obstrinxerat v. 24 et cap. 4, 14—20. Unde non *siti sunt* constituere sibi deos instar caeterarum gentium cf. Ps. 147, 19. 20. Eundem loquendi usum hebraicum tenet etiam Paulus 2 Thess. 2, 11 *πεμφει αὐτοις* h. e. יָבִיא עֲלֵיהֶם *obvenire iis sinet,* non obstabit speciosae erroris confirmationi. Alieni igitur facti permissio in permittentis operibus numerari solet; et certe conservatio vitae Pharaonis, sine qua contumaciae eius nullus locus fuisset, pariter erat dei opus ac si pertinaciam regis morte citius antevertisset. Sed

factum, quod permittitur, a permittentis actu distat plurimum. Neque enim a permittente illud editur neque eodem consilio permittitur, quo committitur. Veluti Pharaonis contumacia a dei contemtione profecta est (Exod. 5, 2), cuius iste reus fuisset, etsi per maturam mortem non licuisset, tot factis illam prodere. Sed permisit deus contumaciam eo consilio, ut miraculis multis magnisque locus fieret (Exod. 7, 3 sq.), unde tum ab Israelitis (Exod. 10, 1 sq.) tum ab aliis (Exod. 9, 16) verus deus eiusque summa maiestas et horrendus impietatis exitus (Exod. 9, 14; 14, 4. 18) tanto luculentius intelligi posset, cf. omnino Storr, obss. ad Analog. et Synt. Hebr. pag. 25 — 29, Glasii philol. sacr. ed. recentiss. p. 242 sq. item Clerici et Michaelis notae ad h. l. nostrum, ubi non solum Hebraeos et Arabes, sed nonnunquam etiam Graecos, Romanos et Germanos praesertim affectu concitatos ita loqui recte adnotatur." Erwägen wir, dafs Pharao sich seiner Willensfreiheit bewufst war, indem er bei der siebenten Plage 9, 27 bekannte: „ich habe gesündigt, Jehova ist der Gerechte, ich und mein Volk sind die Bösen (*Ungerechten* רְשָׁעִים)", und beachten wir ferner, dafs seine Verstockung durch die wiederholte Weigerung der Erfüllung der göttlichen Forderung sich steigerte und er die Zeit zur Buſse und Sinnesänderung nicht benutzte, so kann offenbar von einer Verhärtung Pharao's durch Gott nur in so fern die Rede sein, als die wiederholte Forderung die wiederholte Weigerung zur Folge hatte und die Hartherzigkeit und Verstockung immer deutlicher sich offenbarte. Auch sucht Theodoret in der 12. Quaest. in Exodum, wo er die Frage: „wie die Worte 2 Mos. 4, 25: *ich will das Herz Pharao's verhärten*, zu verstehen seien," ausführlich beantwortet, die darin liegende Schwierigkeit dadurch zu lösen, dafs er zeigt, dafs Pharao seine Willensfreiheit während der Wunderplagen behalten habe und dadurch öfters erweicht worden sei, dafs er aber nach Entfernung der Plagen sich stets ohne äufseren Zwang frei-

willig verhärtet habe, und dafs diese Verhärtung in so weit von Gott veranlafst worden, als die Forderung der Entlassung Israels öfters wiederholt worden sei. Da Pharao sich wiederholt bereit zeige, den göttlichen Befehl zu erfüllen, aber auch wiederholt die Erfüllung verweigere, so liege darin der Beweis, dafs er seine Willensfreiheit gehabt habe. Es gleiche Pharao, fügt Theodoret hinzu, der Sonne, welche durch ihre Wärme das Wachs flüssig mache, den weichen Thon aber trocken und dadurch hart mache. In ähnlicher Weise sei nach Joh. 9, 39 Gott zum Gerichte in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehen und die sehen, blind würden.

§. 3.

2) Diese Lösung der Schwierigkeit, welche sich bei zahlreichen älteren und neueren Auslegern findet, ist in neuerer Zeit von mehreren Theologen bestritten und als eine mit der heil. Schrift unvereinbare bezeichnet worden. Unter den neueren Theologen, welche über die bloſse *Zulassung* hinausgegangen sind, gehören Twesten, Dogmatik Th. II, S. 131 ff., Olshausen, Commentar zu den Briefen an die Römer, S. 323 ff., de Wette, Briefe an die Römer, S. 109, zweite Aufl., Keil, biblischer Commentar über das alte Testament, Th. I die Bücher Moses, Bd. I, Leipz. 1861 zu 4, 19—31, S. 338 ff. und Hengstenberg „die Authentie des Pentateuchs“ Bd. II, auch unter dem Titel : „Beiträge zur Einleitung in das alte Testament“, Berlin 1839, Bd. III, S. 463 ff., wo er schreibt : „Der Begriff der Zulassung ist auf dem Boden der christlichen Erfahrung eben so wenig erwachsen, wie auf dem der heil. Schrift. Er gehört bloſs der Dogmatik an und ist eben deshalb auch dogmatisch nichts werth. Er ist eine von jenen unseligen Halbheiten, die entweder nach unten oder nach oben zu sich vollenden müssen. Die Schwierigkeiten, zu deren Beseitigung er erfunden worden,

beseitigt er nicht wirklich. Er setzt nur, so zu sagen, an die Stelle der Begehungs-, die Unterlassungssünde. „Quis enim," bemerkt mit Recht Beza, quaestion. et resp. liber in den tract. theol. S. 679, „magis in culpa est, quam qui malum imminens longissime prospiciat idque solo nutu impedire possit, et tamen illud non modo impediat, verum etiam permittat, id est eius mali patrandi facultatem concedat?" Dagegen verwickelt er sich in eine ganze Reihe neuer Schwierigkeiten und bedenklicher Folgen. 1) Er ist nicht im Stande, die vorliegenden Thatsachen genügend zu erklären. Wie wenig z. B. reicht man mit der bloſsen Zulassung bei einem Judas aus. Warum wurde er vom Herrn unter die Zahl seiner Apostel aufgenommen? Warum wurde ihm der Beutel gegeben? Man redet so oft von einem Wahnsinn des Verbrechens. Auf Grund solcher Wahrnehmungen hat sich in neuerer Zeit die Tendenz geltend gemacht, die Zurechnungsfähigkeit vieler Verbrecher zu läugnen. Und es ist unverkennbar, bloſs auf die einzelnen Ausbrüche der Sünde gesehen, stellt sich der Verbrecher gar oft als regiert von einer ihm fremden Macht dar, welcher er zum Spielball dient, der er sich gern entziehen möchte, wozu er aber trotz aller Anstrengungen nicht im Stande ist. Es ist ein *Verhängniſs*, daſs er diese oder jene Sünde begeht. Man lese nur einige Bände von Hitzig's criminalistischer Zeitschrift, und man wird sich davon überzeugen. Der Satz : „iratus ad poenam si quos trahit deus, auferre mentem prius illis sanam solet," wird durch eine reiche Erfahrung bestätigt. — Ein Zeitalter, das nur Sünden kennt, die Sünde verkennt, müſste nothwendig an der Zurechnungsfähigkeit irre werden, und es ist ganz vergeblich, demselben von seinem eigenen Boden aus opponiren zu wollen. Er ist auf seinem Standpunkte in gutem Rechte. Er kann sich auf das Zeugniſs des Apostels berufen, welcher in Röm. 1, 26 die Sünden, namentlich die unnatürlichen, auf ein göttliches Verhängniſs zurückführt. 2) Der Begriff der Zulassung verkehrt

das Verhältniſs Gottes zu seinen Creaturen und zerstört somit die Gottesidee. Er verwandelt den Einen Gott in einen bloſsen *Höchsten*. Und zu wessen Gunsten beeinträchtigt er den Monotheismus? Es sind die Bösen, die er in eine gewisse Selbstständigkeit neben Gott hinstellt, die er zu einer Art von Halbgöttern erhebt. „Aequum fuerit scilicet," bemerkt Beza, S. 677, „idcirco eximi istos conditoris dei imperio; quoniam in ipsum fuerint contumaces." 3) Wo der Begriff der Zulassung practisch geworden, da lähmt er das Gottesvertrauen und läſst denjenigen, welcher den Angriffen des Bösen preisgegeben ist, der Trostlosigkeit erliegen. Diese kann nur da besiegt werden, wo dem Bösen jede Selbstständigkeit benommen ist, wo Gott als derjenige erkannt ist, der ihm Hand und Fuſs und Zunge lenkt. 4) Die Lehre von der Zulassung ist nicht im Stande, den natürlichen Drang zur unerlaubten Selbsthülfe und zur Rachsucht zu unterdrücken. Josephs Brüder fürchteten seine Rache. Er weiſs ihnen keine sichere Bürgschaft zu geben, daſs diese Furcht unbegründet ist, als die, daſs er erklärt, er betrachte sie nur als willenlose Werkzeuge in Gottes Hand, vgl. Gen. 45, 8 : „Nicht ihr habt mich hierher gesandt, sondern Gott," 50, 19. 20 : „Fürchtet euch nicht. Denn bin ich statt Gottes? Und ihr dachtet wider mich Böses, Gott aber dachte es als Gutes." Gott kommt nicht etwa ex post dazu und lenkt das Böse zum Guten, sondern von vornherein geht das Denken Gottes dem Denken der Brüder zur Seite. Bei aller scheinbaren Selbstständigkeit sind sie nur blinde Werkzeuge. Wer erhöbe sich wohl gegen die Axt, die ihn getroffen? — Wie würde sich wohl ausnehmen, wenn David, als Simei ihn, seinen König, aufs Empfindlichste beleidigt hatte, statt zu sprechen, wie er 2 Sam. 16, 10 ff. thut : „Der Herr hat ihm gesagt : fluche David, und wer will sagen : warum hast du also gethan? — Lasset ihn fluchen; denn der Herr hats ihm geheiſsen"; vielmehr gesagt hätte : der Herr hats ihm *zugelassen*. Schwerlich würde dann das כִּי ein logisch rich-

tiges *denn* sein. Wo nur ein Minimum von Selbstständigkeit des Gegners übrig bleibt, da ist der Kampf wider die Rachsucht vergeblich. 5) Die Lehre von der Zulassung ist wenig geeignet, den Sünder zu erschüttern. Auf Grund derselben schmeichelt er sich mit dem Gedanken einer gewissen Selbstständigkeit. Muſs er auch endlich unterliegen, so hat er doch mit Gott gekämpft, darf sich rühmen, eine Zeitlang gethan zu haben, was Gott nicht wollte."

Allein alle diese von Hengstenberg angeführten Gründe beweisen nicht, daſs die Verhärtung Pharao's nicht als ein *Zulassen* und *Geschehenlassen* erklärt werden könne. Der groſse materielle Nutzen, welchen die als Sclaven gebrauchten Israeliten dem Pharao brachten, so wie seine Hartherzigkeit und die feindliche Gesinnung, welche er gegen die zahlreich gewordenen Israeliten in seinem Herzen trug, waren die Hauptbeweggründe, welche den König bestimmten, dieselben nicht aus dem Lande ziehen zu lassen. Will man Gott eine Mitwirkung bei der Verhärtung zuschreiben, so kann es nur in so weit geschehen, als die Verweigerung der Entlassung Israels aus Aegypten zunächst durch die Forderung Jehovas, des Gottes Israels, veranlaſst wurde und derselbe dem Könige nicht ein solches Maſs von Gnade ertheilte, welche die Halsstarrigkeit desselben besiegte und ihn zur Entlassung geneigt machte. Der groſse Nutzen, welchen die Israeliten dem Könige brachten, hatten denselben so verblendet, daſs selbst die Wunderplagen, welche ihn von der Macht des Gottes Israels hätten überzeugen können, nicht vermochten, sein Herz zu erweichen und dasselbe geneigt zu machen. Wie die Wunderplagen für viele Aegypter Mittel waren, sich davon zu überzeugen, daſs der Gott Israels der eine wahre Gott sei, weshalb denn auch wenigstens eine nicht geringe Zahl der Aegypter mit den Israeliten Aegypten verlieſs, so hätten diese auch Pharao davon überzeugen und ihn geneigt machen sollen, der Forderung Moses Folge zu geben. Man kann daher Jehova nur in so weit eine Ver-

härtung des Herzens Pharao zuschreiben, als die Forderung, Israel aus dem Lande ziehen zu lassen, zunächst von Jehova ausging und die Verstockung mit veranlafste und durch die wiederholte Weigerung deutlicher ans Licht trat. Die Forderung, dafs Gott einen solchen Grad von Gnaden hätte ertheilen sollen, welche zur Aenderung des unempfänglichen Herzens nöthig gewesen, würde man an Gott in Betreff eines jeden noch so grofsen Sünders machen können. Würde bei dieser Forderung wohl die Freiheit des Menschen bestehen können? Wer weifs und glaubt, dafs Gott keinen zur Sünde führt und bei Niemanden die Gedanken so leitet, dafs er in Sünden fällt, der kann Gott nicht zum Miturheber der Sünde machen. — Die Sünde ist jedes Menschen freie That. Was den Grund oder die Gründe betrifft, warum der Heiland seinen Verräther Judas unter die Apostel aufgenommen, so werden sie zwar nicht ausdrücklich angegeben, aber wir wissen, dafs dessen Verrath seine eigene That ist, und weder sein Herr und Meister, noch Gott der Vater ihn zur Sünde des Verrathes geführt haben. Obgleich das heilige Leben des Heilandes und dessen beglückende Lehren, so wie das liebevolle Wohlwollen desselben den Judas von der frevelhaften That des Verrathes abschrecken sollten, so liefs er sich doch durch seine sündige Begierde nach Geld und vielleicht auch in der Absicht, damit der Herr seine Macht offenbare, zu seiner Frevelthat verleiten, und wurde dadurch eine Mitursache des heilbringenden Versöhnungstodes desselben. — Durchaus falsch ist, zu sagen, dafs Juda von Gott zu diesem Verrathe direct geführt worden sei. — Falsch ist es auch, wenn Hengstb. aus dem Briefe an die Römer 1, 26 : „deshalb (da sie die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und das Geschöpf verehrten und ihm dienten mit Uebergehung des Schöpfers) übergab sie Gott an schändliche Lüste : denn ihre Weiber vertauschten den natürlichen Gebrauch in den widernatürlichen; ebenso entbrannten auch die Männer, den natürlichen Gebrauch des

weiblichen Geschlechts verlassend in ihrer Begierde zu einander," zur Bestätigung anführt, dafs Gott die Gedanken der von ihm Abgefallenen auf die widernatürliche Unzucht hingelenkt habe. Der Apostel will nur die Folgen des Abfalls und die Nichtverhinderung von Seiten Gottes durch seine siegende Gnade angeben. Die traurigen Folgen des Abfalls kann man zugleich als eine Strafe derselben betrachten. Selbst in dem Falle, dafs das Volk die unseligen Folgen der Sünde zur Besinnung und zum Entschlusse brachte, sich zu bekehren, wie dieses bei vielen im Exile der Fall war, kann man nicht sagen, dafs Gott zur Sünde positiv mitgewirkt habe. Von einer Verstockung des Herzens von Seiten Gottes kann, wie schon bemerkt wurde, nur in so weit die Rede sein, als er sie nicht durch seine Gnade und Einwirkung auf das Herz verhinderte. — Läfst Gott das Böse geschehen, so kann man nicht sagen, dafs diese Zulassung sein Verhältnifs zu seinen Creaturen verdrehe und die Gottesidee zerstöre. Ist der Mensch frei und kann er Böses und Gutes thun, so wird durch die Nichtverhinderung des Bösen keineswegs die Gottesidee zerstört. Man sieht nicht ein, wie die Zulassung des Bösen bei einem freien Menschen, welcher unter Gottes Beistande das Gute wirken kann, es aber nicht thut und dadurch strafbar wird, die Gottesidee zerstören soll. Auch sehen wir nicht ein, wie der Begriff der Zulassung das Gottesvertrauen lähmen können und denjenigen, welcher den Angriffen des Bösen preisgegeben ist, der Trostlosigkeit erliegen lasse. Wer sich überzeugt hält, dafs auch der der Versuchung zum Bösen ausgesetzte Mensch dem Bösen widerstehen kann, weil Gott ihm die nöthigen Kräfte zum Widerstande gewährt, wenn er sie aufrichtig verlangt und darum bittet, der mufs in der Zulassung vielmehr eine dringende Aufforderung finden, um jenen Beistand Gott anzuflehen und dem Bösen mit festem Willen widerstehen, um nicht in dessen Bande zu gerathen. Da Gott die zum Widerstande nöthigen Kräfte verleihen und den guten

Willen unterstützen und kräftigen will, so kann von einer Lähmung des Gottvertrauens und einer Trostlosigkeit nicht die Rede sein.

Auch durch den vierten von Hengstenberg angeführten Grund kann die göttliche Zulassung nicht bestritten werden. Um den natürlichen Drang zur unerlaubten Selbsthülfe und zur Rachsucht zu unterdrücken, bedarf es keineswegs der Annahme, dafs das Böse und die Leiden, die uns Jemand zugefügt hat, durch Gott herbeigeführt sind. Wer Gott als barmherzig und versöhnlich anerkennt und sein heiliges Gesetz hochschätzt, der mufs auch gegen seine Feinde und Gegner eine versöhnliche Gesinnung haben und den natürlichen Drang zur Selbsthülfe und Rachsucht unterdrücken. Man darf also nicht behaupten, dafs bei der Annahme der göttlichen Zulassung jener Drang unter göttlichem Beistande nicht überwunden werden könne. Und was die von Hengstb. angeführten Stellen Gen. 45, 5. 8 und 50, 19. 20 betrifft, so sind sie nicht so zu verstehen, dafs die Brüder Josephs dadurch als willenlose Werkzeuge bezeichnet werden. Denn wenn Joseph 45, 5 zu seinen Brüdern sagt, als er sich ihnen zu erkennen gab: „Aengstigt euch nicht und entrüstet euch nicht, dafs ihr mich hierher verkauft habt, denn zur Erhaltung eures Lebens hat mich Gott vor euch hergesandt", und V. 8: „So habt nun nicht ihr mich hierher gesandt, sondern Gott, und er hat mich zum Vater Pharao's und seines ganzen Hauses gemacht", so will er sie durch die Entschuldigung ihrer verabscheuungswürdigen Handlung, die durch die göttliche Vorsehung ein Mittel zur Erhaltung des Lebens von Tausenden geworden war, nur beruhigen und ihnen die Furcht vor Rache benehmen. Die Abscheulichkeit und Verwerflichkeit des Verkaufs bleibt dabei bestehen. Man darf daher nicht sagen, dafs Gott durch seinen Einflufs auf die Gedanken der Brüder der Urheber oder die Mitursache des Verkaufs gewesen ist. Aehnlich verhält sich die Sache bei dem Sündenfall unserer

Stammältern, welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Folge gehabt hat. Als die Brüder Josephs nach dem Tode ihres Vaters Jakob seine Rache fürchteten, sagt er zu denselben 50, 19. 20 : „fürchtet euch nicht, *denn stehe* (*bin*) *ich nicht unter Gott* (כִּי הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי)? Ihr sannet Böses (רָעָה) gegen mich, Gott aber *wandte es zum Guten* (חָשָׁבָהּ לְטֹבָה), indem er that, wie es jetzo ist, um viel Volk beim Leben zu erhalten." Joseph will durch diese Worte seine die Strafe fürchtenden Brüder beruhigen, indem er darauf hinweist, dafs ihr Verkauf unter göttlicher Fügung für seinen Vater, seine Brüder und für Aegypten selbst von Nutzen gewesen sei. Dadurch, dafs eine schlechte Handlung für Viele heilbringende Folgen durch göttliche Fügung hat, bleibt die Handlung was sie ist und strafwürdig. Man darf daher bei einer gottlosen Handlung Gott keinen Einfluſs und Theilnahme zuschreiben und ihn als mitwirkende Ursache betrachten. So hat auch der Martyrertod vieler tausend Christen, welche die groſsen Leiden mit Standhaftigkeit ertragen hatten, für diese ewige glückliche Folgen. Aus diesen darf man aber nicht den Schluſs machen, dafs Gott eine mitwirkende Ursache beim Mordbefehle gewesen sei, und dafs derselbe den Gedanken derjenigen geleitet habe, welche den Mordbefehl ertheilten. So erscheinen auch die Philister, Assyrer und Babylonier und andere Völker als Werkzeuge in der Hand Gottes zur Bestrafung des sündigen Bundesvolkes; desungeachtet wird der Miſsbrauch ihrer Macht als strafwürdig bezeichnet. Läfst sich auch nachweisen, dafs der Miſsbrauch der Macht und schlechte Handlungen unter göttlicher Zulassung und Fügung gute Folgen gehabt haben, so wird der Urheber des Miſsbrauchs und schlechter Handlungen keineswegs schuldlos. — Wäre übrigens auch Joseph der Ansicht gewesen, dafs Gott auf seinen Verkauf an die Israeliten einen Einfluſs gehabt, und dafs er die Gedanken seiner Brüder auf den Verkauf gelenkt hätte, so folgt noch nicht, dafs er, wenn er die That seiner Brüder dadurch

entschuldigt und ihnen Vertrauen einflöfst, dafs sie die wahre und richtige sei. Da man nicht beweisen kann, dafs Joseph stets richtig gedacht hat und in keinem Punkte von der Wahrheit abgeirrt sei, so ist man auch nicht verpflichtet, sein Denken und Thun in allen Punkten zu rechtfertigen. Wurden Joseph auch grofse göttliche Gnaden zu Theil, so kann man doch nicht beweisen, dafs ihm dieselben in der Weise zu Theil geworden sind, dafs er stets nur Wahres und Gott Wohlgefälliges gedacht und gewollt habe. Nimmt man jene Worte Josephs in dem Sinne, nach welchem Gott eine Mitwirkung bei seinem Verkauf zugeschrieben wird, so konnte er die That seiner Brüder leicht entschuldigen, und zur Entschuldigung leicht durch die wohlthätigen Folgen für seine Familie und die Aegypter geführt werden. — Und was die Worte Davids betrifft, die er bei der schweren Beleidigung durch Simei 2 Sam. 16, 10 ff. aussprach : „Jehova hat ihm gesagt : fluche David, und wer will sagen : warum hast du so gethan? — lasset ihn fluchen; denn Jehova hats ihm geheifsen", so konnte David diese Zulassung von Seiten Gottes als eine Folge der von Nathan ausgesprochenen Weissagung 2 Sam. 12, 10 ansehen. Davids Worte erklären sich durch den Wunsch Abisais, den Simei zu tödten. Bezeichnete David die Worte des Simei als eine göttliche Fügung und hielt er sie für Strafe für seine Sünden, so konnte er Abisai beschwichtigen und so sprechen, wie er thut. Dafs David bei seiner tiefen Gotteserkenntnifs Gott nicht als den Urheber einer verwerflichen Handlung ansehen konnte, ist doch einleuchtend. Die Gedanken, welche sich dem David bei der Gelegenheit des Fluches und dem Bewufstsein seiner Strafwürdigkeit aufdrängten, brauchen auch nicht als solche angesehen zu werden, welche der Wahrheit gemäfs sind. — Die Behauptung Hengstenberg's, dafs die Lehre von der Zulassung wenig geeignet sei, den Sünder zu erschüttern, können wir nicht begründet finden. Wer glaubt, dafs er unter göttlichem Beistande, welcher jedem

zu Theil wird, der darum mit aufrichtigem Herzen bittet, dem Bösen und den Anreizungen dazu widerstehen könne und denselben nicht zu unterliegen brauche, mufs in dieser Zulassung einen Sporn finden, mit Anwendung der ihm von Gott verliehenen Kräfte dem Bösen standhaft zu widerstehen. Es ist die Lehre von der Zulassung der Sünde vielmehr ein nicht unwichtiger Grund, ihn von der Sünde zurückzuschrecken.

§. 4.

3) Nach dem Gesagten kann es nach unserer Meinung nicht mehr zweifelhaft sein, dafs die Zulassung der Verhärtung Pharao's nicht in der von Hengstb. angeführten Weise bestritten werden kann. Wir sind dann auch der Ueberzeugung, dafs durch die Zulassung und Nichtverhinderung die Verhärtung Pharao's sich besser erklären läfst, als in der von Hengstenberg angegebenen Weise. Er trägt seine Ansicht mit den Worten vor : „Die Schwierigkeiten, welche die Lehre von der Zulassung hervorgerufen haben, nicht weniger, wie diejenigen, welche ihr entgegenstehen, werden durch folgende Ansicht vermieden (?). Die Sünde gehört dem Menschen an. Er kann in jedem Augenblick durch die Bufse von ihr frei werden. Geschieht dies aber nicht, so stehen die Formen, in denen die Sünde sich kund giebt, nicht ferner in seiner Gewalt; sie stehen unter Gottes Dispensation, und Gott bestimmt sie also, wie es ihm gefällt, oder, was auf dasselbe herauskommt, wie es in den Plan seiner Weltregierung pafst. Er versetzt den Sünder in Lagen, in denen gerade diese oder jene Versuchung ihm besonders nahe tritt, er lenkt die Gedanken auf bestimmte Objecte des sündigen Verlangens, und bewirkt, dafs sie an diesen haften bleiben und nicht auf andere abspringen. Das Weib Potiphars z. B. hatte die Lust von sich; dafs gerade auf Joseph ihr Auge fiel, kam von Gott. Sie mufste dieses thun; es

war ihr angethan. Der Hafs im Herzen gehörte Simei an. Gottes Werk aber war es, dafs dieser Hafs sich gerade vorzugsweise auf David lenkte, und dafs er gerade auf solche Weise sich bethätigte. Durch seine eigene Schuld war David in Hochmuth verfallen; welche Weise hochmüthigen Thuns daraus hervorging, war für ihn zufällig; es gehörte Gott an, der die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche. „Und der Zorn des Herrn", heifst es 2 Sam. 24, 1, „entbrannte wider Israel, und er verleitete David wider sie, indem er sprach : gehe, zähle Israel und Juda." Dadurch wurde David nicht im Geringsten entschuldigt. Es heifst in V. 10 : „Und David sprach zum Herrn : ich habe sehr gesündigt, und jetzt, o Herr, vergieb doch die Sünde deines Knechtes; denn ich bin sehr thöricht gewesen."

Durch diese Ansicht würden zugleich die Rechte Gottes gewahrt und die Zurechnungsfähigkeit erhalten. Denn das eigentliche Sündige in den Sünden ist die Sünde, und deren Urheber ist nach ihr nicht Gott, sondern der Mensch, dem es in jedem Augenblicke frei steht, aus dem Zustande der Gebundenheit herauszutreten, in dem er sich befindet. Will er dies nicht, so ist es seine verdiente Strafe, dafs Gott seiner sich als Mittel zu seinen Zwecken bedient.

„Pharao hätte ein eben so schlechter Mensch sein und doch die Israeliten entlassen können. Dafs er dies nicht that, dafs er der Stimme der Klugheit kein Gehör gab, auf seine Priester nicht achtete, die schon nach der dritten Plage erklären : „„es ist der Finger Gottes"", eben so wenig auf seine Hofleute, welche, ohne deshalb besser zu sein als er, zu ihm sprechen Exod. 10, 7 : „„Wie lange soll dieser uns zur Falle sein, entlasse die Männer, dafs sie dienen Jehovah ihrem Gott. Weifst du nicht, dafs Aegypten zu Grunde geht"", dafs er nicht von dieser Form der Aeufserung der Sünde loskommen konnte, ob-

gleich er vor Augen sah, daſs sie ihn zum Untergange führte, war Gottes Werk."

„Die Gründe," fügt Hengstenb. hinzu, „weshalb gerade diese Seite der Sache so besonders hervorgehoben wird, treten in der Relation selbst deutlich hervor. Es soll dem Anstoſs vorgebeugt werden, den man mit Recht daran nehmen muſste, wenn Pharao, wenn auch endlich besiegt, doch so lange vermocht hätte, dem Willen des Allmächtigen zu widerstehen. Es soll ein Gegenmittel gegeben werden gegen die Verzagtheit Israels und gegen Pharao's Trotz. Von diesem Standpunkte aus dient Pharao's Widerstand nicht weniger zu Gottes Verherrlichung als sein Untergang. Er muſs sein Herz verstocken, damit Gott seine Allmacht, Gerechtigkeit und Gnade in einer ganzen Reihe von Thatsachen entfalten könne, vgl. besonders Kap. 7, 4. 5; 9, 15. 16. — Wir erblicken überall Gott, und da am meisten, wo er der natürlichen Vernunft am wenigsten zu sein scheint, in dem Grimm des gottvergessenen Wütherichs, in der entscheidensten sittlichen Verhärtung."

Wir müssen gestehen, daſs uns die Art und Weise, wie Hengstenb. die Verhärtung Pharao's zu erklären und die darin liegende Schwierigkeit zu lösen sucht, unzulässig erscheint. Versetzt Gott den Sünder in Lagen, in denen gerade diese oder jene Versuchung ihm besonders nahe tritt, lenkt er die Gedanken auf bestimmte Objecte des sündigen Verlangens, und bewirkt er, daſs sie an diesen haften bleiben und nicht auf andere abspringen, kam es von Gott, daſs das Weib Potiphars ihr Auge auf Joseph warf und war ihr dieses angethan, war es Gottes Werk, daſs Pharao nicht von der Form der Aeuſserung der Sünde abkommen konnte; so wird Gott ein Einfluſs auf den Menschen zugeschrieben, welcher seine Freiheit so schwächt und auf seine Gedanken so einwirkt, daſs er die Sünde wirklich begeht. Hält Gott den Menschen bei seinen bösen Gedanken so fest, daſs sie nicht abspringen

können, sondern ihn zur bösen That treiben, so kann nach unserer Ueberzeugung der richtige Gottesbegriff nicht dabei bestehen, und Gott wird zum Miturheber der Sünde gemacht. Wir würden dieses Verfahren selbst bei einem Menschen, der die Gedanken des Menschen auf das Böse hinlenkt und dieselben bei demselben festhält, als ein verwerfliches und verdammliches bezeichnen müssen. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn Gott den Menschen, welcher von ihm die Kräfte und Gnaden erhält, welche hinreichen, dem Bösen zu widerstehen, bei dem Nichtgebrauch jener Gnaden, endlich sich selbst überläfst und ihn nicht durch die Vermehrung der Gnaden, auf die er keinen Anspruch machen kann, von der sündigen That zurückhält. — In diesem Falle bleibt der böse Mensch allein der Urheber seiner That und es kann dann nur von einem negativen Einfluſs Gottes die Rede sein.

Müſste man Gott einen solchen Einfluſs auf die bösen Gedanken und Handlungen zuschreiben, wie Hengstenb. will, so könnte der Sünder sich entschuldigen und seine bösen Handlungen als nicht strafbar bezeichnen. Da der Mensch nicht weifs, ob Gott bei Vergehen einen Einfluſs, und welchen er auf den Sünder gehabt hat, so würde es dem menschlichen Richter unmöglich sein, den Grad der Schuld und der Strafe sicher zu bestimmen. — Der Sünder könnte sagen, Gott habe durch seinen Einfluſs seinen Willen so geschwächt und seine Gedanken bei den Gegenständen der Sünde so fest gehalten, daſs er der bösen That nicht habe widerstehen können. Mit der Hinweisung auf seine Freiheit würde man ihn nicht beruhigen. Will man Gott einen Einfluſs auf die Verhärtung Pharao's zuschreiben, so kann es nur in so weit geschehen, als er durch die wiederholten Forderungen, Israel aus dem Lande zu entlassen und durch die wiederholten Wunderplagen, bei demselben die wiederholte Weigerung veranlaſste und die Widersetzlichkeit hervorrief und steigerte und ihm nicht diejenigen Gnaden zu Theil werden lieſs, welche

seine Halsstarrigkeit brechen. Dafs die Einwirkung Gottes auf die Gedanken und Gesinnungen Pharao's nicht eine solche gewesen sein kann, dafs sie seine Verhärtung zur Folge haben mufste, geht aus den angeführten Stellen hervor, in welchen die Verhärtung dem Pharao selbst zugeschrieben und als eine strafbare Widersetzlichkeit bezeichnet wird. — Will man keinen Widerspruch in diesen Stellen annehmen, so kann Gott bei der Halsstarrigkeit Pharao's nur *indirect* und *privativ*, d. i. durch die Nichtertheilung eines solchen Mafses von Gnaden, welches hinreichte, den Willen Pharao's zum Gehorsam zu bewegen, eine Betheiligung zugeschrieben werden. — Da die freiwillige Verstocktheit Pharao's die Folge hatte, dafs Gott sich in seiner Allmacht und als der eine wahre Gott zeigte, so diente selbst die Sünde Pharao's zur Verherrlichung Gottes, wie der Sündenfall unserer Stammältern zur Offenbarung der unbegreiflichen Gnade und Liebe Gottes, indem er die Sendung des Sohnes Gottes zur Folge hatte. — Obgleich durch das Gesagte das Anstöfsige, welches viele in der Verhärtung Pharao's gefunden haben, schon völlig gehoben und die Schwierigkeit gelöst wird, so will ich zur Erläuterung doch noch Einiges hinzufügen. Tritt Gott der Ausführung der bösen Absichten des Menschen nicht hindernd entgegen und überläfst er denselben sich selbst, so ist dieses Verfahren ähnlich dem eines Menschen, der ein gefährliches Thier, welches Tod und Verderben bereiten kann, nicht durch Banden von der Ausführung seines verderbenbringenden Triebes abhält. Die Nichtzügelung hat hier nachtheilige Folgen. Hier tödtet der Mensch nicht selbst, sondern das Thier. So verhärtet Gott durch seine Zulassung den Pharao nicht selbst, sondern dieser sich selbst. Die Folgen der Freilassung werden wohl so dargestellt, als wenn sie selbst von demjenigen, der denselben nicht hindernd entgegentritt, bewirkt sind. Von einer Verhärtung Pharao's durch Gott kann in so weit nur die Rede sein, als dieser demselben die Kräfte und Macht

gegeben hatte, wodurch er bei seiner Halsstarrigkeit beharren konnte.

§. 5.

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so giebt es mehrere wichtige Gründe, welche einer directen Verhärtung Pharao's durch Gott entgegenstehen und die Erklärung von Calvin und seiner Anhänger als verwerflich erscheinen lassen. Sie sind namentlich folgende :

1) Wenn man eine directe Verhärtung durch Gott annimmt, so bringt man den Schriftsteller (Moses) mit sich selbst in Widerspruch. Denn da er in mehreren Stellen dem Pharao selbst seine Verhärtung zuschreibt, so kann er dieselbe nicht zugleich Gott zuschreiben. Die Annahme, dafs der Verfasser in der Erzählung vom Auszuge aus Aegypten so kurz nach einander sich widerspreche, ist durchaus unzulässig, weil derselbe allenthalben als ein solcher uns entgegentritt, welcher alles Sündhafte verabscheut und selbst Wohlwollen gegen Nichtisraeliten fordert.

2) Dafs der Verfasser des Pentateuchs nicht Gott eine directe Verhärtung Pharao's zuschreiben kann, erhellt auch aus seiner richtigen Gotteserkenntnifs. Er schildert Jehova zwar als einen solchen, welcher dem Volke Israel seine Gnaden und Wohlthaten in einem höheren Grade ertheilt, als den Heiden; aber er schreibt demselben nirgends eine Handlungsweise zu, die mit dem Sittengesetze und den Eigenschaften Gottes widerstreitet.

3) Dafs es nicht der Wille Gottes gewesen sein kann, das Herz Pharao's zu verstocken, geht auch daraus hervor, dafs er durch mehrere Wunderplagen die Hartherzigkeit desselben zu entfernen gesucht hat. Da Pharao stets von Neuem sich wieder verhärtet, so mufs er die göttlichen Strafen fühlen. Wir haben an Pharao ein Beispiel, wie Gott verschiedene Mittel anwendet, den Menschen zum willigen Gehorsam seiner Befehle zu führen, und wohin

der Mensch kommt, wenn er sie stets von Neuem von sich abweiset.

4) Da in der heil. Schrift bisweilen das, was durch Zulassung Gottes geschieht, so dargestellt wird, als wenn es von ihm selbst bewirkt wird, so kann dieses auch in Betreff der Verhärtung Pharao's angenommen werden.

5) Die Annahme einer Zulassung gestattet auch der Sprachgebrauch. Da Hiphil und Piel, wie wir oben gezeigt haben, häufig ein *Zulassen, Geschehenlassen* bedeuten, so kann dieses auch in unserem Falle angenommen werden. Für diese Annahme spricht namentlich der Umstand, dafs an mehreren Stellen Pharao selbst als der Urheber seiner Verstockung bezeichnet wird.

6) Da Pharao seine Macht von Gott erhalten hatte und daher die Forderung desselben abweisen konnte, so konnte derselbe indirect als ein solcher bezeichnet werden, wodurch die Verhärtung veranlafst wurde.

7) Dafs unsere Auffassung der Verhärtung Pharao's die richtige sei, dafür spricht auch die Erklärung aller heiligen Kirchenlehrer und der meisten späteren, wenigstens aller katholischen Ausleger.

X.

Das Manna der Israeliten

nebst Beurtheilung der verschiedenen Ansichten über dasselbe.

---

§. 1.

Zu den Gegenständen der heil. Schrift, welche in älterer und neuerer Zeit die Aufmerksamkeit Vieler auf sich gelenkt haben, gehört auch das *Manna*, welches den Israeliten als Nahrung gedient hat und welches sie erst kennen lernten, als sie nach ihrem Auszuge aus Aegypten am Berge Sinai angekommen waren.

Die Hauptpunkte, welche bei dem Manna in Frage kamen, sind 1) die nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, 2) nach der Entstehung und 3) nach der Zeit, während welcher die Israeliten dasselbe gegessen haben. Was den ersten Punkt betrifft, so sind Lexicographen und Ausleger darüber uneinig, ob מָן die Bedeutung des hebräischen מָה *was* habe, oder ein Nomen des Zeitwortes מָנָה oder des im Hebräischen ungebräuchlichen Zeitwortes מָנַן = مَنَّ sei. Noch wichtiger als dieser Punkt ist der zweite, indem eine grofse Zahl neuerer Gelehrte unter Manna ein natürliches Product eines Strauches oder Baumes oder Insects, dagegen die älteren Lexicographen und Ausleger und viele neuere Gelehrte darunter eine wunderbare Gabe des Himmels verstehen, welche ein Hauptnahrungsmittel der Israeliten während ihres Zuges und Aufenthaltes in dem peträischen Arabien gewesen sei. Und in Betreff des dritten Punktes wird von vielen neueren Auslegern angenommen, dafs die Israeliten das Manna nur während ihres Aufenthaltes in den Thälern des Sinai, dagegen von den

älteren Auslegern und vielen neueren, dafs sie es während der ganzen Zeit ihres Zuges bis zum Einzuge in Canaan gegessen haben. Auf die kurze Zeit des Aufenthaltes in den Thälern des Sinai beschränken diese Wüstenspeise auch mehrere derjenigen neueren Gelehrten, welche dieselbe für eine wunderbare Gabe Gottes halten. Hiernach findet sich also über das Manna bei den Gelehrten eine grofse Verschiedenheit der Ansichten. Um nun eine sichere und begründete Antwort auf jene Fragen geben zu können, wird es nöthig sein, die verschiedenen Ansichten mit den dafür angeführten Gründen zu prüfen und zu zeigen, ob eine dieser Ansichten, und welche, die einzig richtige sei.

§. 2.

Literatur über das Manna.

Bevor wir auf die einzelnen Punkte näher eingehen und die verschiedenen Fragen beantworten, wollen wir die wichtigeren Schriften, welche über das Manna erschienen sind, oder welche doch mehr oder weniger ausführlich über das biblische und vegetabilische Manna handeln, im Folgenden anführen. Schon die zahlreiche Literatur über diesen Gegenstand liefert den Beweis, dafs man denselben für sehr interessant und wichtig gehalten hat.

Joh. Chrys. Magnenus, de Manna, Haag 1658. 12.

Mich. Liebentanz, Dissert. de Manna, Wittenb. 1662. 4.

Jo. Frid. Stapel, de vocula Man im thesaur. Dissertt. philoll. t. I auch allein, Wittenb. 1657 und zum zweiten Male 1664. 4.

Mich. Walther, welcher ein Tractat über das Manna verfafst hat, der Rostock 1631. 8., Jena 1664 in einer vierten Auflage erschienen ist.

Jo. Buxtorfii Dissert. de Manna in den Exercitt. ad historiam sacr. Nr. IV, Basil. 1659. 4. histor. Mannae

p. 336—590. Buxtorf hat die rabbinischen Ansichten über das Manna zusammengestellt, wie Ugolin. thes. VIII.

Claud. Salmasius, de (Sacharo et) Manna in den Exercitt., Paris. 1664. 8.

Casp. Pasner, de Manna, Jena 1677.

David Kluge, vom himmlischen Manna, dessen Johannes im 2. Kapitel seiner Offenbarung Erwähnung thut, Weimar 1664.

D. Sal. Deyling, de Manna Israelitarum in deserto vere miraculosa in Obs. s. P. III, p. 55.

Sam. Bocharti de variis Mannae speciebus et de genere nominis Dissert. opp. ed. 1692. fol., Tom. III, Geogr. 871—879.

Christ. Eberh. Otten, welcher in seiner Schrift: „das alte Kreuz der Kritiker, Bremen 1712", das מָן durch *klein Zeug* übersetzt hat.

Carl. Lud. Hoheisel, Dissert. II de vasculo Mannae, Jena 1713.

Isaac Pihlmann, Dissert. de Manna coelesti Israelitarum pane, Abo 1701.

Aug. Pfeifferi dubia vexata scripturae recognita, Dresd. et Lips. 1713, loc. XCIV de Manna Israelitarum, p. 231 sq.

E. Faber, historia Mannae Hebraeorum, Kilon. 1770, wiederabgedruckt in seinen und Reiske's Opusc. med. ex monumentis Arab. et Ebraeor. ed. C. G. Gruner, Hal. 1776.

A. Fr. Büsching, gesammelte Nachrichten von dem morgenländischen Manna, in dessen wöchentlichen Nachrichten, Berl. 1775, III. Jahrg., 6. St., S. 41—48.

Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde 1830, Bd. IV, S. 316—329, wo die verschiedenen Ansichten über das Manna angeführt und gesichtet werden. Er handelt daselbst über das Manna der italischen Esche, der el Hadsch (الحاج), der Akul-Stauden, über Gmelin's

Manna bei den Persern, Niebuhr's Manna von Bellote und Afs, d. i. die Eichenarten in Mesopotamien und Diarbekr; über das Himmelsmanna, مَنّ ٱلسَّمَا, der Morgenländer, über Burckhardt's Fall des Beiruk-Honigs im Jordanthale, über das Manna der Tarfa (طَرْفَة) am Sinai, über Frederick's Honigthau in Indien, über Oedmann's, Forskal's, Rauwolf's u. A. Vorstellungen.

Ehrenberg, Symbolae physicae, seu Icones et descript. Insectarum, quae ex itinere etc. Fr. G. Hemprich et Christ. Godofr. Ehrenberg studio, novae et illustratae redierunt. Berolini 1829. fol. Decas I., nebst Tabul. X. Abbildung der Tamarix, des Coccus und der Manna Coccus Manniparus Ehrb.; vgl. Schlechtendal, Journ. für Botanik, Linnaea 1827, Th. II, S. 241; in Poggendorf's Annalen II, 2, S. 241 u. A.

Hengstenberg, die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, Berlin 1842, S. 280—290, wo er in einer Beilage : „Mifsverständnisse in Bezug auf das Manna", zu erweisen sucht, dafs den Israeliten das Manna nicht 40 Jahre hindurch bis zum Eintritt in Canaan, sondern nur auf der sinaitischen Halbinsel zu Theil geworden sei.

Winer, biblisches Realwörterbuch unter dem Worte „Manna", Leipz. 1838, 2. Aufl., S. 64 ff.

Carl Ritter, die Erdkunde von Asien, Bd. VIII, Th. 14, Berlin 1848. In einer Anmerkung mit der Ueberschrift : „Die Manna auf der Sinai-Halbinsel. Die Manna der Tamariske (Tarfa), ihre Verbreitung (im Tarfa Kitrin) und Entstehung nach heutiger Beobachtung. Der Mannaregen der Israeliten. Das Mannaphänomen in anderen Regionen der Erde. Die Mannaflechte in Afrika und Vorderasien", S. 665—695.

Joh. H. Kurtz, Geschichte des alten Bundes, zweiter Band, Berlin 1855, S. 223 — 233, wo über das biblische Manna, das heutige Manna und das Verhältnifs beider zu einander gehandelt wird.

Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'acad. des sciences. Paris 1861, 2. Semestre, Nr. 14 (30. Septembre), S. 583—586 (1).

Ziemlich zahlreich sind die Reisenden, welche auf ihren Reisen durch den Orient ihre Aufmerksamkeit auf das heutige Manna gelenkt und uns ihre Beobachtungen mitgetheilt haben. Die Ergebnisse haben zusammengestellt Chardin, Voyage III, Niebuhr, Reise in Arabien, Büsching, Faber, Gruner, Dierbach, Sprengel, W. Cünslin u. A., sie enthalten aber noch manches Unbestimmtes und mit einander Vermischtes, welches, wie oben bemerkt, Rosenmüller gesichtet hat. Zu diesen Reisenden gehören namentlich :

Bernh. v. Breydenbach, Beschreibung der Reise oder Wallfahrt u. s. w. (der 1483 die Reise machte) im Reifsbuche des heil. Landes, Th. I, Frankf. a. M. 1609, Fol. 193.

Pierre Belon du Mans, Observations de choses mémorales trouvés en Grèce, Asie, Judée etc. Paris. 1554. 4. Livr. II, ch. LXV, fol. 129.

A. Morrison, relat. historique d'un voy. au mont Sinai etc. Toul. 1704, p. 91.

F. G. Gmelin, Reise in Persien (1770—1772), St. Petersb. 1774. 4., Th. III, S. 288.

Dr. Al. Russel, Naturgeschichte von Aleppo, übersetzt von J. F. Gmelin, Göttingen 1798, Bd. II, S. 176 und Tabellen.

Olivier, Voy. en Syrie etc. T. II, 4., 1804, p. 359, Th. III, p. 188. Deutsche Uebersetzung von Ehrmann, Weimar 1808, Th. II, S. 388 und Th. III, S. 288—289.

---

(1) Wo sich Notizen über die chemische Natur des Manna vom Sinai und desjenigen von Kurdistan, nach Beobachtungen Berthelot's finden. Die Analyse des Manna vom Sinai ergab : „sucre de canne 55, sucre interverti 25, dextrine et produits analogues 20 = 100“; für das Manna von Kurdistan : „sucre de canne 61, sucre interverti 16,5, dextrine et matéries analogues 22,5 = 100,0.“

Carl Niebuhr, die Beduinen, S. 146. Auf seinen Reisen durch die Sinai-Halbinsel in der Mitte Septembers hat er keine Erkundigungen über das Manna eingezogen. Er würde aber auch als Augenzeuge keine Auskunft haben geben können, da die Zeit der Einsammlung desselben im Herbst schon vorüber war. Dagegen hat er auf seiner Reise durch die Euphratländer und Persien Nachrichten über das dort vorkommende Manna gesammelt, siehe seine Beschreibung von Arabien, S. 145—147.

Seetzen, monatlich. Correspond. 1808, S. 151, Schr. aus Mocha 1810; monatlich. Correspond. XXVI, 1812, S. 392.

Ed. Rüppell, Lettre II in v. Zach, Correspond. astronom. Gènes 1826, Vol. XV, Nr. 1, p. 29—30 und Ed. Rüppell, Reisen in Nubien und dem peträischen Arabien, Frankf. 1829, S. 190.

Ker Porter, Voy., Lond. 1821. 4., vol. II, p. 471.

Burckhardt, Trav. in Syria, Lond. 1827. 4., p. 600—602, bei Gesenius, S. 953—956.

Edw. Frederick, Remarks on the substance called Ghez or Manna, in Transact. of the Bombay Soc. 4., T. I, p. 254—258.

Will. Ouseley, Voyag. 1819, Vol. I, 4., App. p. 452.

J. Rich, Narrative of Koordistan, Vol. I, p. 142.

Maj.-General Thomas Hardwich, Description of a substance called Gez or Manna etc., in Asiatic Res. Calcutta 1822, T. XIV, p. 183.

E. Eversmann, Reise von Orenburg nach Buchara u. s. w., Berlin 1823, S. 25. 29 und Lichtenstein, Note, S. 116.

W. Ainslie, Materia Indica. Ed., Lond. 1826, Vol. I, p. 209—211, Manna Persica.

Macdon. Kinneir, Memoir of Persia, p. 339.

Sultan Babur, Memoirs ed. Erskine, p. 7.

B. Fraser, Narrative of a Voy. to Khorasan, Lond. 1826, 4., App. B. 96.

Fothergill in Philosoph. Transact. XLIII, p. 47.

Lord Lindsay, Letters on Egypt, *Edom* etc., Lond. 1839, Vol. I, p. 262.

Lort Stokes, commander, Discoveries in Australia etc. explored and surveyed during the Voy. of H. M. S. Beagle, 1837—1843, Lond. 1846, Vol. I, p. 285.

Gorski, über eine 1846 um Wilna gefundene meteorische Manna, in Berliner Naturf. Freunde, Sitzung vom 15. Juni 1847.

J. Brant, Notes of a Journ. 1838, im Journ. of the Geogr. Soc. of London, Vol. X, P. III, p. 352.

L. Wellsted, Trav. in Arabia, Lond. 1838, Vol. II, p. 47 etc. Derselbe bei Rödiger, Th. II, S. 48, dessen Reise in Arabien, bei Rödiger, Th. I, S. 95, Note 47.

Dr. Karl Koch, Wanderungen im Oriente 1843 bis 1844, Weimar 1846, 8., Th. II, S. 407.

Rawlinson, Notes of Khusistan im Journal of the Roy. Geogr. Soc. Lond. T. IX, P. I, p. 104.

Dr. S. Reisseck, über die Natur der kürzlich in Kleinasien vom Himmel gefallenen Manna, und W. Haidinger, Berichte und Mittheilungen von Freunden der Naturwissenschaften in Wien, Bd. I, 1847, S. 195—201.

Robinson, Paläst. I, S. 189.

E. A. Meyer, Bericht über die sogenannte Manna von Sawel, in Bullet. physico-mathém. de l'Acad. de St. Pétersbourg. 1847, Tom. III, Not. 15, p. 237.

Const. Tischendorf, Reise I, S. 201 und in dessen jüngster Schrift : „Aus dem heil. Lande", Leipz. 1862, S. 54—62.

Karl v. Raumer, der Zug der Israeliten nach Canaan, Leipz. 1837, S. 28.

R. Lepsius, Mscr. 1845 bei Ritter a. a. O. S. 682.

§. 3.

Die Bedeutung des Wortes מָן.

Wie es bei der Erklärung mancher Stellen nicht selten von nicht geringer Wichtigkeit ist, wenn wir die etymologische Bedeutung und den Sprachgebrauch eines Wortes mit Sicherheit angeben können, — wir erinnern nur an יְהוָה, עַלְמָה, מַשָּׂא u. a., — so ist dieses auch der Fall bei der Bezeichnung des *Manna*. Bei den Lexicographen und Auslegern finden wir über das Wort מָן, wodurch das biblische Manna bezeichnet wird, und welches 6 mal ohne den Artikel (2 Mos. 16, 15. 31. 33; 5 Mos. 8, 16; Jos. 5, 12; Ps. 78, 14), 7 mal mit dem Artikel הַמָּן (2 Mos. 16, 35; 4 Mos. 11, 6. 7. 9; 5 Mos. 8, 3) und einmal mit einem Suffix מִנְךָ (Neh. 9, 20) vorkommt, drei verschiedene Erklärungen. Nach dem Vorgange des Verfassers des Pentateuchs halten die alten Uebersetzer, die älteren Ausleger und Lexicographen, so wie viele neuere Gelehrte, die der semitischen Sprache kundig sind, מָן für ein Fragpronomen, welches im Aramäischen *wer* und *was* bedeutet und aus מא erweitert ist. Es findet sich in den in aramäischer (babylonischer, chaldäischer) Sprache abgefafsten Stellen Dan. 7, 15; Esr. 5, 3. 4. 39, vgl. Dan. 3, 6. 11; 4, 14, und wird daselbst bald in der Bedeutung *wer*, entsprechend dem hebräischen מִי, bald in der Bedeutung *was*, im Hebräischen מָה gebraucht. Auch die Westaramäer, die Syrer, haben ܡܢ, wie die Araber مَنْ, äthiop. ምን, in der Bedeutung *wer*, und ܡܐ, für welches auch ܡܢܐ und ܡܕܡ geschrieben wird, in der Bedeutung *was*, *quid*. Das ܡܐ entspricht ganz dem ostaramäischen מָן mit Kamez. Da מָן in der hebräischen Sprache sich nicht findet, so halten viele Gelehrte, wie Schindler, Mercer, Noldius ad Concord. p. 1038, Pfeiffer, dub. vex. loc. XCIV, p. 231 sq., Rohrbacher, Universalgeschichte der katho-

lischen Kirche I, S. 355 ff. (2), Hävernick, Einleitung, C. Fr. Keil, biblischer Commentar über die Bücher Moses, Bd. I, S. 422 es für ostaramäisch in der Bedeutung *was.* Nach Trostius u. A. soll מָן das syr. ܡܳܢ sein. Dieses ist aber dasselbe mit dem ostaramäischen מָן. Für die Bedeutung *was* spricht auch der heil. Schriftsteller selbst. Und diese Bedeutung nehmen auch die ältesten Uebersetzer des Pentateuchs an. Denn der alexandrinische Uebersetzer giebt מָן הוּא 2 Mos. 16, 15 durch *Τί ἐστι τοῦτο,* der Syr. durch ܡܰܢܽܘ für ܗܘ ܡܳܢ oder ܡܰܢܳܐ ܗܘ *quid est hoc?,* Onkelos durch מָנָא הוּא *quid est hoc?,* der samaritanische Uebersetzer durch ࠌࠍ ࠄࠅࠀ *was ist das*, der arabische Uebersetzer Saadia durch ما هو dass., und Hier. durch *quid est hoc?* Josephus fügt Antiqq. lib. III, cap. 1, §. 10 hinzu : *Καλοῦσι δὲ Ἑβραῖοι τὸ βρῶμα τοῦτο Μάννα· τὸ γὰρ Μᾶν ἐπερώτησις κατὰ τὴν ἡμετέραν διάλεκτον, τί τοῦτ᾽ ἐστι; ἀνακρίνουσα.* Wenn Kurtz, Geschichte des alten Bundes, Bd. II, Berlin 1855, S. 223 gegen die Bedeutung : *was?* bemerkt, dafs es sich nicht denken lasse, dafs die Fragpartikel : *Quid?* so ohne Weiteres zur Benennung eines bis dahin unbekannten Gegenstandes angewandt worden sei, so ist dagegen einzuwenden, dafs der Verfasser des Pentateuchs selbst מָן 2 Mos. 16, 15 in der Bedeutung von מָה *was* nimmt, und dafs es als Ausdruck der Verwunderung ein Mittel war, das Andenken an die wunderbare Speise zu erhalten und dieselbe von anderen Gaben Gottes zu unterscheiden. Die Bezeichnung der Wüstenspeise durch מָן mufste Israel auch zum Dank gegen Gott als den gröfsten Wohlthäter Israels auffordern

---

(2) Wo der deutsche Uebersetzer Hülskamp, durch dessen Bearbeitung das Original in vielen Punkten sehr gewonnen hat, in einer Note diese Bedeutung noch näher zu begründen sucht. Mit der Bedeutung des Zutheilens und Schmeckens hängt aber das biblische מָן nicht zusammen.

und dasselbe antreiben, den Geboten des allmächtigen und gütigen Gebers, der seinen treuen Verehrern zur Zeit der Noth selbst auf wunderbare Weise zu Hülfe kommt, gewissenhaft Folge zu leisten. Dafs man die erste Bezeichnung des Manna beibehielt, erklärt sich auch daraus, dafs die Israeliten in ihrer Sprache, der Sprache Canaans, keine Worte hatten, wodurch das ihnen unbekannte Manna bezeichnet wurde. In ähnlicher Weise nennen wir Kleiderstoffe, wie Nankin, Manchester u. a. nach den Orten, wo sie zuerst oder doch hauptsächlich angefertigt wurden. Theodoret antwortet daher Quaest. 30 in Exod. cap. XVI auf die Frage, warum das vom Himmel, d. i. aus der Luft fallende Brod Manna genannt worden sei, richtig: „*Εὐδὺς αὐτὸ θεασάμενοι ἀλλήλοις ἠρώτων, τί τοῦτο; ἐπέθεσαν τοίνυν αὐτῷ προσηγορίαν, τί τοῦτο; τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύει τὸ μάννα· τοῦτο δὲ καὶ ἡ ἱστορία διδάσκει. ἰδόντες γάρ φασιν υἱοὶ Ἰσραὴλ εἶπον ἕτερος τῷ ἑτέρῳ, τί ἐστι τοῦτο; οὐ γὰρ ἤδεσαν τί ἦν. τὸ δὲ, ὡς ἔγκρις ἐν μέλιτι, ὁ Σύμμαχος οὕτως ἡρμήνευσεν, ὡς ἄμυλος ἐν μέλιτι.*“

§. 4.

Wenn es nun auch nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs מָן die Bedeutung *was* hat und so viel als das hebräische מָה ist, so konnte es bei dem ersten Blick doch auffallend erscheinen, dafs die Israeliten zur Bezeichnung des Manna nicht מָה, sondern das aramäische מָן gebrauchen. Mehreren Gelehrten hat daher die Bezeichnung des Manna durch מָן zum Beweise gedient, dafs die Bedeutung *was* unzulässig sei und als ein Nomen des Zeitwortes מָנָה oder מָנַן = מָנָא genommen werden müsse. Allein eine nähere Erwägung der Sache und der in der Genesis erzählten Geschichte macht es ganz erklärlich, dafs bei den Israeliten zur Zeit Moses noch manches Aramäische in der Volkssprache in Gebrauch war, was in der

Zeit nach der Eroberung Canaans durch Josua aufser Gebrauch kam. Wer dasjenige für historisch wahr hält, was in der Genesis von dem 20jährigen Aufenthalt Jakobs bei Laban (1 Mos. 31, 38. 41) und von dessen Erlebnissen bei demselben erzählt wird, der kann nicht den mindesten Zweifel darüber haben, dafs in der Familie Jakobs zur Zeit seiner Rückkehr nach Canaan die aramäische (chaldäische) Sprache in Gebrauch gewesen ist. Denn da die Familiensprache Labans die aramäische war und Jakob zwei Aramäerinnen zu Frauen hatte, dessen Mägde und ältere schon ziemlich herangewachsene Kinder (1 Mos. 29, 31 ff.; 30, 1 ff.; 34, 1 f.) ebenfalls aramäisch redeten, — nur das jüngste Kind Jakobs, Benjamin, wurde nach 1 Mos. 35, 16 ff. in Canaan nach seiner Rückkehr geboren —, so konnte auch nach der Rückkehr Jakobs nach Canaan in der ersten Zeit wenigstens nur das Aramäische die Familiensprache sein. Dafs nun in der kurzen Zeit des Aufenthaltes Jakobs in Canaan bis zur Einwanderung nach Aegypten das Aramäische in der Familie nicht ganz aufser Gebrauch kommen konnte, ist doch wohl jedem Unbefangenen einleuchtend. Während des Aufenthaltes der Nachkommen Jakobs in Aegypten, in welchem eine von dem Hebräischen abweichende Sprache geredet wurde, konnte die Sprache Canaans (שִׂפַת כְּנַעַן, Jes. 19, 18) keinen bedeutenden Einfluſs auf die Israeliten ausüben. Es mufsten sich daher Reste der Familiensprache Jakobs bei seinen Nachkommen um so mehr erhalten, da sie gröfstentheils abgesondert im Lande Aegypten wohnten und daher die Sprache Canaans kaum noch einen Einfluſs auf die Israeliten ausüben konnte. Erst zur Zeit der Eroberung Canaans kamen die Israeliten mit den Canaanitern wieder in nähere Berührung; weshalb man von dieser Zeit an wieder einen bedeutenden Einfluſs der Sprache Canaans auf die Vulgärsprache der Israeliten annehmen kann. Die enge Verbindung der Israeliten und Canaaniter, von welchen auch nach der Eroberung durch

Josua noch Viele im Lande wohnen blieben (3), macht es begreiflich, daſs dasjenige, was sich in der Sprache der Israeliten von dem Aramäischen erhalten hatte, allmälig sich minderte und nur weniges davon erhalten wurde. Bei dieser Lage der Sache kann es gar nicht mehr auffallend erscheinen, daſs manche Wörter in der Bedeutung, welche sie im Aramäischen haben, in den Schriften von Josua bis zur Zeit des assyrischen und babylonischen Exils nicht mehr vorkommen. Daſs die mehr als die aramäische ausgebildete Sprache Canaans, welche wir die hebräische zu nennen pflegen, die gewöhnliche Schriftsprache der Israeliten wurde, erklärt sich auch daraus, daſs Abraham seit seiner Niederlassung in Canaan, so wie Isaak und in seiner Jugend auch Jakob dieselbe geredet hatten und sie von den gebildeten Canaanitern als Schriftsprache (4) gebraucht wurde. Daſs übrigens die aramäische Form bei einigen, wenn auch wenigen Wörtern auch während des Aufenthaltes Israels in Canaan in Gebrauch blieb, beweisen der Gottesname יַהְוֶה (יְהוָה von הָוָה = הָיָה), חַוָּה *Eva* (= חַיָּה von חָיָה *leben*) u. a. Daſs der Gottesname mit ו

---

(3) Die Jebusiten hatten Zion noch in Besitz zur Zeit Davids und im nördlichen Theile Canaans blieb eine nicht geringe Zahl noch nach der Eroberung desselben durch die Israeliten in ihren Wohnsitzen, weshalb dieser sogar den Namen גְּלִיל הַגּוֹיִם *Kreis der Heiden* erhielt.

(4) Daſs die Canaaniter und Israeliten schon zur Zeit Josua's zu schreiben verstanden, beweiset nicht bloſs der Stadtname קִרְיַת סֵפֶר *Schrift-Buchstadt* (Jos. 15, 15. 16; Richt. 1, 11. 12), sonst דְּבִיר genannt (Richt. 1, 1), ferner eine verloren gegangene Sammlung israelitischer Nationalgesänge mit dem Namen סֵפֶר הַיָּשָׁר *das Buch der Redlichen* (Frommen) (Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18), sondern auch der Siegelring Juda's (1 Mos. 18, 18. 25), das goldene Stirnblech des Hohenpriesters mit der Inschrift לַיהוָה קָדוֹשׁ *Jehova heilig* (2 Mos. 39, 10), die Schrift eines Theiles des Gesetzes auf den von Josua auf Ebal aufgerichteten Steinen (Jos. 8, 32), und die Buchstabenschrift der Griechen, welche Kadmos im 15. Jahrhundert vor Christus zu denselben gebracht haben soll.

und nicht mit י geschrieben wurde, wie es nach der canaanitischen Sprache hätte geschehen müssen, darin liegt der Grund in der hohen Bedeutung desselben. Die Stammväter der Hebräer erkannten Gott unter dem bedeutungsvollen Namen יַהְוֶה, welcher ihn als den Ewigseienden und Unveränderlichen, der ist, war und sein wird, bezeichnet. Es wird daher יַהְוֶה auch als der Gott der Väter, d. i. als derjenige bezeichnet, welchen sie als einen wahren Gott erkannt und verehrt haben. Zu den aramäischen Ueberbleibseln gehören auch die Imperative הֱוֵה (1 Mos. 27, 29), הָוֵי (Jes. 16, 4), das Partic. הָוֶה (Pred. 2, 22; Neh. 6, 6), der Imperativ הֱוֵא (Job 37, 6) und das Futur יְהוֵא (Pred. 11, 3). Daſs die aramäische Sprache schon zur Zeit Jakoks von der Sprache Canaans, der hebräischen, verschieden war, erhellet aus den verschiedenen Bezeichnungen eines von Laban und Jakob bei einem Bündnisse aufgerichteten Denkmals (Steinhaufens). Denn nach 1 Mos. 31, 47 nannte Jakob dasselbe גַּלְעֵד *Hügel des Zeugnisses*, dagegen Laban יְגַר שָׂהֲדוּתָא, welche Worte dasselbe in aramäischer Sprache bezeichnen.

Wurde nach dem Gesagten nach der Rückkehr Jakobs und seiner Familie nach Canaan manches Aramäische erhalten, so hat das Wort מָן in der Bedeutung *was*, *quid* nichts Auffallendes mehr. Daſs das מָן das im Aramäischen gebräuchliche Fragewort gewesen und bei den Israeliten in der Volkssprache auch nach dem Auszuge aus Aegypten in Gebrauch gewesen, nehmen auch Jahn (Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. Th. I, §. 74, S. 263), Hävernick und viele Andere mit Recht an. Ein wichtiger Beweis, daſs מָן die Bedeutung *was, quid?* habe, liegt auch in der Erzählung vom Manna selbst. Denn 2 Mos. 16, 15 heiſst es : „Als die Israeliten das ihnen unbekannte Manna sahen, sagten sie zu einander : מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מַה־הוּא *was ist das? denn sie wuſsten nicht, was es war.* Moses sprach zu ihnen : das ist das Brod (לֶחֶם), welches

Jehova euch zu essen gegeben.“ Diese Stelle läfst keinen Zweifel darüber, dafs wenigstens der Verfasser des zweiten Buches Moses מָן in der Bedeutung von מָה *was, quid?* verstanden habe. Der Umstand, dafs der Verfasser des Pentateuchs, welcher die canaanitische Schriftsprache bei Abfassung desselben gebraucht, den aramäischen Ausdruck מָן für die Himmelsspeise beibehielt, und dafs diese Bezeichnung eine stehende wurde, kann nicht auffallend erscheinen, da die canaanitische Sprache, wie schon oben bemerkt wurde, keine Bezeichnung dafür hatte. Derjenige, welcher מָן für ein vom Zeitworte מָנַן, arab. مَنَّ, oder מָנָה abgeleitetes Nomen hält und es in der Bedeutung *Gabe, Geschenk* nimmt, mufs den Verfasser offenbar des Irrthums beschuldigen. Um aber diese Behauptung mit Grund aussprechen zu können, müfste in der Erzählung etwas liegen oder sonst etwas Haltbares angeführt werden können, welches für jene spricht. Dieses ist aber nicht der Fall. Hätte מָן die behauptete Bedeutung, so wäre zu erwarten, dafs dasselbe auch sonst in derselben vorkomme; aber auch dieses ist nicht der Fall. Man darf also מָן הוּא nicht mit *eine Gabe* oder *ein Geschenk ist es* übersetzen.

Läfst das Gesagte keinen Zweifel darüber, dafs zur Zeit Moses noch manches Aramäische in der Vulgärsprache Israels vorhanden gewesen sei, so geht daraus das schon oben angedeutete wichtige Resultat hervor, dafs der Beweis, welchen viele neuere Gelehrte, namentlich Hartmann (5), aus den aramäischen Bedeutungen mancher Wörter und aus der aramäischen Ausdrucksweise des Pentateuchs, insbesondere des Deuteronomiums, für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs entnehmen, unhaltbar ist. Wenn man die Sache unbefangen betrachtet, so wird

---

(5) Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses. Rostock und Güstrow 1831. Vierte Abtheilung. Von der Sprache des Pentateuchs, S. 643 ff.

man vielmehr zu der Annahme genöthigt, dafs eben in der bezeichneten sprachlichen Beschaffenheit der Bücher Moses ein nicht unwichtiger Grund für die Echtheit derselben liege. Fände sich in den Büchern Moses nichts mehr, was auf die aramäische Sprache hinwiese, so könnte man sogar diesen Umstand für die nachmosaische Abfassung derselben anführen. Es ist demnach die Sprache des Pentateuchs so beschaffen, wie man sie zur Zeit Moses erwarten mufs. Wenn sich nun in den Büchern Moses manche Wörter, Redensarten, Formen und Verbindungsweisen finden, welche mit denen der zur Zeit des babylonischen Exils und nach demselben geschriebenen Büchern übereinstimmen, so ist dieses leicht erklärlich. Denn zur Zeit des Exils kamen die Israeliten wieder mit den aramäisch-redenden Völkern in enge Verbindung, und es war ganz natürlich, dafs die aramäische Sprache auf die hebräische einen Einflufs ausübte und das Althebräische nicht mehr rein gesprochen und geschrieben wurde. Uebrigens werden von Hartmann an der angeführten Stelle manche Wörter, Redensarten, Formen und Verbindungsweisen als aramäische und spätere angeführt, welche als solche nicht erwiesen werden können. Um mit Sicherheit sagen zu können, dafs ein Wort, eine Redensart, eine Form und Verbindung aramäisch und nachmosaisch sei, müfsten wir den ganzen hebräischen Sprachschatz und den Sprachgebrauch kennen, was aber nicht der Fall ist. Wir besitzen in der hebräischen Sprache aus der Zeit, wo sie Volkssprache war, nur die Bücher des A. T., und können also nicht mit Sicherheit sagen, dafs diese oder jene Bedeutung, so wie diese oder jene Redensart und Ausdrucksweise nicht in der hebräischen Sprache, namentlich in der Volkssprache, in Gebrauch gewesen sei. In die Erörterung der von Hartmann (historisch-kritische Forschungen über die Bildung u. s. w. der Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831, S. 643 ff.) für die nachmosaische Abfassung angeführten Wörter und Redensarten u. s. w. können wir

uns hier nicht näher einlassen, und bemerken nur, dafs, wenn auch Alles, was Hartmann und Andere als aramäisch und nachmosaisch bezeichnen, wirklich aramäisch wäre, daraus noch keineswegs die Abfassung des Pentateuchs in der Zeit des Jeremia und Ezechiel folge. Vgl. den Anhang zu unserem Commentar über die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten, Bd. II, S. 483 ff. und unsere obige Abhandlung S. 305.

§. 5.

So wichtig und überzeugend nach unserer Meinung nun auch die Gründe sind, welche es aufser Zweifel setzen, dafs מָן *was?* bedeute, und dafs sich dieses Wort in der Volkssprache aus dem Aramäischen erhalten habe, so haben doch mehrere Gelehrte nach dem Vorgange von Kimchi (6), der es durch מַתָּנָה וְחֵלֶק *donum et portio* erklärt, diese verworfen und מָן in der Bedeutung *Gabe*, *Geschenk* genommen und es vom Zeitworte מָנַן, arab. مَنَّ abgeleitet. Ebenso der persische Uebersetzer, welcher מָן הוּא durch نعمت است او *beneficium* scil. divinum *est ipsum* wiedergiebt. Zu diesen Gelehrten gehören selbst die Lexicographen Gesenius und Fürst in seinem deutsch-hebräischen und chaldäischen Handwörterbuche unter dem Worte מָן. In der Concord. bibl. schreibt aber der zweite : „Forsitan potius in verbis his scripturae עֵינוֹ כְּעֵין בְּדֹלַח Num. 11, 7 etymologia vocabuli quaerenda, ut margaritam (sanscr. mani-bedolach), deinde guttam seu resinam significet.“ Die Ableitung des מָן von מָנַן nehmen auch v. Lengerke, J. H. Kurtz, Geschichte des A. B. Bd. II, S. 223, König, im Kirchen-

---

(6) Lexic. etymolog., wo er schreibt : לפי שלא ידעו לו קראו לו מן כלומר מנחה וחלק מאה השם ית ברד *weil sie seinen Namen nicht kannten, nannten sie es Man*, d. i. *Gabe* und *Antheil Gottes, dessen Namen gelobt sei.*

lexicon unter dem Worte *Manna*, Knobel, die Bücher Exodus und Leviticus erklärt, Leipz. 1857, S. 169) und zahlreiche andere protestantische Ausleger an. Knobel bemerkt zu Exod. 16, 15 : „Die Hebräer haben früher den Stoff noch nicht gesehen, kennen ihn nicht und wissen seinen besonderen Namen nicht, schliefsen aber nach der Verheifsung V. 12, dafs er eine Gottesgabe sei und bezeichnen ihn mit dem allgemeinen Namen מָן *Geschenk, Gabe* von מָנַן *theilen, zutheilen*; Moses erklärt die Sache für das Brod, welches ihnen Jehova gegeben. מָן הוּא, seit den LXX gewöhnlich : *was ist das?* Allein der Verfasser konnte das nichthebräische מָן *quis* auch *quid* den alten Hebräern nicht wohl in den Mund legen. Im Arab. ist مَنَّ von مَنَّ *benignus fuit, benefecit*, eigentl. *donum*, dann Name des Manna's, eines „ros decidens e coelo in arbores aut lapides, qui dulcis est et lentescit sicut mel et resinae similis.“ Gegen die Ableitung des מָן von מָנַן spricht aber Mehreres. 1) Schon der Umstand, dafs das Arabische dem gemeinen Volke unbekannt war, läfst darüber keinen Zweifel, dafs מָן nicht ein Nomen actionis von مَنَّ sein kann. 2) Wegen der Unbekanntschaft mit dem Manna konnte man das gefallene Manna auch nicht als Geschenk oder Gabe Gottes bezeichnen. Moses mufste dem Volke erst sagen, dafs es Brod sei, das Jehova ihm zur Speise gegeben habe. 3) Gegen die Ableitung des מָן von مَنَّ spricht auch, dafs nicht blofs das Volk, sondern auch der Verfasser des Pentateuchs מָן in der Bedeutung von מָה nimmt und jenes מָן הוּא ausruft, als es dasselbe am Morgen um das Lager herumliegen sah. 4) Wäre das מָן von מָנַן = مَنَّ abzuleiten und mit תָּם, יָם zu vergleichen, so wäre die Punktation מַנָּךְ Neh. 9, 20 unzulässig und müfste das נ Dagesch forte und in Pausa nicht Kamez, sondern Patach wie צַן und קַן haben.

Da nach dem Gesagten der Ableitung des מָן von מָנַן mehrere Gründe entgegen stehen, so haben mehrere Ausleger, wie Nicol. von Lyra (Lyranus), Pagninus, Vatablus, Luther (7), Junius, Forster, Diction. Exod. ad c. XVI, c. IV, p. 676, Chyträus, Onomast. p. 495, Varenius, Dec. Mos., p. 258, Buxtorf, P. lex. Ebr. p. 244, Bohlius, de form. d. 10, §. 15 sq. u. A. מָן vom Zeitworte מָנָה *paravit*, wie אָב von אָבָה abgeleitet und es in der Bedeutung *cibus paratus* oder *deputatus* oder *exhibitus a deo* genommen. Nach Gesenius und Fürst unter dem Worte soll מָנָה *zutheilen*, *bestimmen*, *anordnen*, welche Bedeutung sich in Kal in den Derivaten und in Piel findet, daher מָנָה *Theil*, *Antheil*, *Geschenk*, und מָנֶה *Theil* bedeuten. Hiernach würde, wie schon oben bemerkt wurde, dann מָן *Antheil*, *Gabe* bezeichnen können. Gegen diese Ableitung spricht aber, dafs מָן nicht aus מָנָה abgekürzt sein kann, weil es mit dem Suffix מַנְךָ Neh. 9, 20 und nicht מָנְךָ punktirt wird. Hätten die Israeliten das Manna als ein *Geschenk*, *Gabe* bezeichnen wollen, so begreift man nicht, warum sie statt des im Hebräischen sonst in dieser Bedeutung nicht vorkommenden מָן nicht die *Gabe* und *Geschenk* bedeutenden Wörter מַתָּן oder מַתָּנָה oder אֶתְנָה oder נְדָבָה gebraucht haben. Wäre מָן ein in der hebräischen Sprache gebräuchliches Wort für das Manna gewesen, so hätte der Verfasser des Pentateuchs es nicht durch מָה *was* erklären können. — Die Meinung Hottinger's, lex. Harm. p. 248, dafs מָן von dem Arab. مَانَ מאן *donavit* abgeleitet und *donum* oder *munus dei* bezeichnen könne, ist schon deswegen verwerflich, weil مَانَ nicht die angegebene Bedeutung, und ein Nomen مَانٌ in der Bedeutung *donum* oder *munus* im Arabischen nicht vorhanden ist.

Ist es nun nach dem Gesagten aufser Zweifel, dafs מָן *was* bedeutet, und dafs dasselbe weder von מָנָה, noch von

(7) „*Mann* heifst auf Ebräisch *Baarschaft*, *Geschenk* oder *Gabe*."

מָן oder dem arab. مَنّ oder von مان abgeleitet werden kann, so könnte es doch beim ersten Blick scheinen, dafs für eine arabische Ableitung selbst der Koran spreche, indem in demselben die Wüstenspeise der Israeliten مَنّ genannt werde. Denn in der zweiten Sura V. 5 heifst es : أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ *wir* (mit welchen Worten Muhammed Gott redend einführt) *sandten euch* (den Israeliten) *das Manna und die Wachteln* (und sagten) : *esset von den Gütern.* Allein مَنّ ist nicht nomen actionis vom Zeitworte مَنّ in der Bedeutung *Gabe, Geschenk,* sondere das aramäische מָן = מָה, welches als Bezeichnung des Manna von den Israeliten in den Koran übergegangen ist. Es kann dieses um so weniger bezweifelt werden, weil Muhammed mit den Juden in nähere Berührung gekommen ist und Mehreres aus dem A. T. und der jüdischen Tradition in seinen Koran aufgenommen hat. Dafs dem Koran viel Jüdisches, Christliches und Heidnisches zu Grunde liegt, ist allgemein bekannt und bedarf keines Beweises. Wir erinnern hier nur an die Geschichte Josephs, die, wenn auch mit manchen Ausschmückungen und Entstellungen, ziemlich ausführlich in der 12. Sure سُورَةُ يُوسُف erzählt wird.

§. 6.

Nachdem wir oben die eigentliche Bedeutung des מָן zu bestimmen gesucht und das Nöthige über die abweichenden Ansichten gesagt haben, wenden wir uns jetzt zu der Beantwortung der Frage, ob das biblische Manna, die LXX *τί μάν, μάννα* (4 Mos. 6, 7; 5 Mos. 8, 3; Ps. 77, 28), wie das heutige ein natürliches Product eines Strauches, oder eines Baumes, oder ein natürlicher, in Tropfen aus der Luft herabfallender Thau, oder eine wunderbare Gabe, welche Gott vom Himmel fallen liefs, gewesen sei. Von

den Auslegern der heil. Schrift und von anderen Gelehrten, namentlich Reisenden durch den Orient, welche ihre Ansichten über diesen Gegenstand veröffentlicht haben, wird, wie schon oben bemerkt wurde, dieselbe verschieden beantwortet. Nach dem Vorgange der Kirchenväter halten die älteren und viele neuere Ausleger das biblische Manna für eine wunderbare Speise, womit Gott die Israeliten während ihres Zuges durch die arabische Wüste täglich gespeiset hat; nach nicht wenigen neueren Auslegern ist aber jene Wüstenspeise ein natürliches Product, welches namentlich in dem Theile Arabiens, in welchem die Israeliten sich aufgehalten haben, aus den Blättern, Zweigen und der Rinde einer Staude oder eines Baumes ausschwitzt und noch jetzt gesammelt wird. Nähere Untersuchungen sollen ergeben, dafs das Hervorquellen des Manna oder Gummi in Folge eines Stiches von einem Insecte geschehe oder sogar selbst die Excretion eines Insectes sei. Um zu entscheiden, welche von diesen Erklärungen und Behauptungen die richtige sei, müssen wir auf die betreffenden Stellen der heil. Schrift unsere Aufmerksamkeit richten und die Frage beantworten, ob dieselben von einem wunderbaren Manna oder von einem natürlichen und vegetabilischen sprechen und jenes von diesem auch in einem oder mehreren wichtigen Punkten verschieden sei. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Wenn dasjenige, was die heil. Schrift und namentlich das zweite Buch Moses vom Manna erzählt, historisch wahr ist, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs das biblische Manna nicht der Saft oder das Harz oder Gummi eines in Arabien wachsenden Strauches oder Baumes oder die Excretion eines Insects, sondern eine wunderbare Gabe Gottes zur Erhaltung des über zwei Millionen zahlreichen Israels gewesen ist. Die erste Stelle, in welcher vom Manna die Rede ist, findet sich Exod. Kap. 16. Nachdem der Verfasser berichtet hat, dafs die Israeliten in der zwischen Elim und dem Sinai liegenden Wüste Sin über

Mangel an Nahrung geklagt hätten, erzählt er, daſs Gott, nachdem er durch Mose ihnen habe ankündigen lassen, daſs er *ihnen Brod vom Himmel* (לָהֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם) regnen lassen werde (מַמְטִיר), und daſs die Söhne Israels die Herrlichkeit Jehovas (כְּבוֹד יְהוָה) am Morgen sehen würden (4, 7), ihnen Wachteln und Manna gegeben hätte und fährt dann V. 12 fort : „Ich (Jehova) habe das Murren der Söhne Israels gehört, rede zu ihnen und sprich : gegen Abend sollt ihr Fleisch essen und am Morgen mit Brod (לֶחֶם) euch sättigen, und sollt erfahren, daſs ich Jehova bin, euer Gott. Und am Abend kamen Wachteln (שְׂלָו für שְׂלָיו, arab. سَلْوَى) und bedeckten das Lager und am Morgen lag Thau (טַל) rings um das Lager. Und als der Thau (הַטַּל) weg war, siehe! da lag auf der Oberfläche der Wüste etwas *kleines schneeförmiges, klein wie Reif* (דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר) auf der Erde. Da das die Söhne Israels sahen, sprachen sie einer zu dem andern : *was ist das* (מָה הוּא)? denn sie wuſsten nicht, *was es war* (מַה־הוּא). Und Mose sprach : *das ist das Brod* (הוּא הַלֶּחֶם), welches Jehova euch giebt zur Speise. Also hat Jehova geboten : sammelt davon ein jeglicher, so viel er essen mag : einen Chomer für jegliches Haupt, nach der Zahl eurer Seelen; ein jeglicher nach der Zahl derer, die in seinem Zelte sind, sollt ihr nehmen. Und die Söhne Israels thaten also und sammelten, einer viel, der andere wenig. Und da sie es maſsen mit dem Chomer (8), da hatte der, welcher viel gesammelt nicht übrig, und wer wenig gesammelt, dem mangelte es nicht, ein jeglicher hatte gesammelt, so viel er essen mochte. Und Mose sprach zu ihnen : niemand lasse davon übrig bis Morgen. Aber sie gehorchten Mosen nicht, und etliche lieſsen davon übrig bis an den Morgen, da wuchsen

(8) חֹמֶר ist ein groſses Maſs für trockene Sachen, 10 Bath enthaltend.

Würmer darinnen, und es ward stinkend. Und Moses ward zornig auf sie. Und sie sammelten es Morgen zu Morgen (jeden Morgen), ein jeglicher, so viel er essen mochte, und wenn die Sonne heifs schien, schmolz es. Und am sechsten Tage sammelten sie das Brod zweifältig, je zwei Chomer für einen. Da kamen alle Fürsten der Gemeine, und berichteten es Mosen. Und er sprach zu ihnen : also hat Jehova geredet : morgen ist Sabbath, Ruhetag, Jehova heilig, was ihr backen wollt, das backet, und was ihr kochen wollt, das kochet, und was übrig ist, das hebet euch auf und bewahret es bis Morgen. Und sie hoben es auf bis an den Morgen, so wie Mose geboten, und es ward nicht stinkend, und waren keine Würmer darinnen. Und Mose sprach : esset es heute, denn heute ist Ruhetag Jehovas, heute findet ihr es nicht auf dem Felde. Sechs Tage sollt ihr es sammeln, aber am siebenten ist der Ruhetag, und an dem wird es nicht sein. Und am siebenten Tage gingen vom Volke hinaus, zu sammeln und fanden nichts. Da sprach Jehova zu Mose : wie lange weigert ihr euch, zu halten meine Gebote und Gesetze? Sehet! Jehova hat euch den Ruhetag gegeben, darum giebt er euch am sechsten Tage Brod für zwei Tage. Bleibet ein jeglicher an seiner Stelle, niemand gehe heraus von seinem Orte am siebenten Tage. Also feierte das Volk am siebenten Tage. Und das Haus Israels *nannte es Man, und es war wie Coriandersamen, weifs, und sein Geschmack wie Kuchen mit Honig* (שְׁמוֹ מָן וְהוּא כְּזֶרַע גַּד לָבָן וְטַעְמוֹ כְּצַפִּיחִית בְּדְבָשׁ). Und Mose sprach : also hat Jehova geboten; füllet einen Chomer davon zur Aufbewahrung auf eure künftigen Geschlechter, auf dafs sie das Brod sehen, womit ich euch gespeiset in der Wüste, da ich euch ausführte aus dem Lande Aegypten. Und Mose sprach zu Aaron : nimm ein Gefäfs und thue einen Chomer voll Man hinein und stelle es vor Jehova zur Aufbewahrung auf eure künftigen Geschlechter. Wie Jehova Mosen geboten, stellte es Aaron vor das Gesetz zur Aufbewahrung. *Und die Söhne Israels*

afsen das Man vierzig Jahre, bis sie ins Land ihrer Wohnung kamen; bis sie an die Gebirge des Landes Canaan kamen, afsen sie Man (וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת־הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד־בֹּאָם אֶל־אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת אֶת־הַמָּן אָכְלוּ עַד־בֹּאָם אֶל־קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן). 4 Mos. 11, 7—9 berichtet der Verfasser, nachdem er erzählt, dafs die Israeliten auf dem Lagerplatze *Tabeera* (*Feuersbrunst*) lüstern geworden und des Fleisches, der Fische, der Kürbisse, Melonen, des Lauchs, der Zwiebeln und der Knoblauche Aegyptens gedacht hatten und mit blofsem Man unzufrieden gewesen seien: „das Man war aber wie Koriandersamen, und *sein Ansehen wie das Ansehen des Bdellions* (עֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח). Das Volk lief umher, und sammelte es, und zermalmte es mit Mühlen (בָּרֵחַיִם), oder sie stiefsen es in *Mörsern* (בַּמְּדֹכָה), und kochten es in Töpfen und machten daraus *Kuchen* (עֻגוֹת) und sein Geschmack war wie der Geschmack von *Oelkuchen* (לְשַׁד הַשָּׁמֶן). Und wenn der Thau herabfiel aufs Lager des Nachts, so fiel das Man mit darauf.“ 5 Mos. 8, 16 sagt Mose in seiner Rede an das Volk bei Erwähnung der Wohlthaten, die Gott denselben hat zu Theil werden lassen: „welcher dich speisete mit Man in der Wüste, das deine Väter nicht kannten, um dich zu demüthigen und zu versuchen und dir wohlzuthun nachher.“ Josua 5, 12 wird berichtet, dafs nach dem Einzuge in Canaan das Man von dem 17. Tage des Nisan, am ersten Tage nach dem Passafeste aufgehört habe und die Israeliten von dieser Zeit an von dem Getreide des Landes Canaan gegessen hätten. Ps. 78, 23—25 singt der Psalmist: „Und er (Gott) gebot den Wolken (שְׁחָקִים) oben, — und that des Himmels Thüren auf, — und liefs auf sie *zur Speise Man* (מָן לֶאֱכֹל) regnen, — und gab ihnen *Korn des Himmels* (דְּגַן־שָׁמַיִם). *Brod Gewaltiger* (לֶחֶם אַבִּירִים) afs ein jeder — Reisekost sandte er ihnen bis zur Sättigung.“ Nach Weish. 16, 20. 21 hatte Gott sein Volk mit der Speise der Engel genährt und ihm vom Himmel herabgesandt, das ohne Mühe bereitet war, jede Annehmlich-

keit hatte und zu allen Gerichten taugte. Der Verfasser nennt hier das Manna Engelspeise, weil es vom Himmel, der Wohnung der Engel (ob durch Vermittlung der Engel?), herabkam und so köstlich war, daſs selbst Engel es genieſsen würden, wenn sie eine leibliche Nahrung bedürften. Als Beimischung zu anderen Speisen machte es dieselben wohlschmeckend. Daſs das Manna, welches Gott zur Nahrung des Körpers in Fülle gab, im N. T. als ein Vorbild der Eucharistie, der Seelenspeise, bezeichnet wird, ist bekannt, vgl. Joh. 6, 31; 1 Cor. 10, 3. Nach diesen Stellen fiel das Man mit dem Thau aus der Luft auf die Erde, bestand in kleinen, weiſsen Körnern, welche dem Koriandersamen glichen, hatte einen süſsen honigartigen Geschmack, war hart, so daſs es entweder auf Mühlen gemahlen oder in Mörsern zerstoſsen wurde, fiel nur an den Wochentagen, diente 40 Jahre den Israeliten als tägliche Nahrung, und muſste vor dem Aufgange der Sonne gesammelt werden, weil es sonst bei der Sonnenwärme schmolz, das am siebenten Tage gesammelte bekam Maden und Würmer, nicht aber das am sechsten Tage für zwei Tage gesammelte.

Da noch jetzt unter dem Namen Manna ein süſses, weiſsliches, meist in getrockneten Körnern oder durchsichtigen Tropfen bestehendes Harz (Gummi) zu uns gelangt und von mehreren Bäumen und Sträuchern (9) Südeuropas und des Orients, namentlich von der *Mannaesche* (Fraxinus ornus), dem *Hedysarum Alhadsch* (الحاج), der *Tamariske* (Tamarix mannifera طَرْفَة), der *orientalischen Eiche* (Nie-

(9) Daſs die Alten schon diese Bäume kannten, erhellt aus Diod. Siculus 17, 75, wo er schreibt: *Ἔστι καὶ δένδρον παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις* (den Hyrcaniern) *παραπλήσων δρυῒ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν, ἀπὸ δὲ τῶν φύλλων ἀπολείβον μέλι· καὶ τοῦτο τινες συνάγοντες δαψιλῆ τὴν ἀπόλαυσιν αὐτοῦ ποιοῦνται.* Curtius 6, 4. 22. Siehe Wesseling zu Diod. Sicul. a. a. O.

buhr a. a. O. S. 145, Burckhardt, Reise Bd. II, S. 956, Wellsted, Reise durch Arabien II, 47) gewonnen und von den Aerzten vielfältig benutzt wird, so haben mehrere neuere Gelehrte dieses natürliche vegetabilische Manna, welches namentlich in Arabien gesammelt wird, für dasselbe gehalten, welches die Israeliten in der arabischen Wüste als tägliche Speise genossen haben. Das orientalische Manna, welches persisch ترنگبین *mel humidum*, zusammengesetzt aus تر *humidus, recens* und انگبین (arab. عسل) *mel*, woher das arabische ترنجبین (10) *Terenschubin*, welches nach Belon du Mans, Observv. fol. 129 die Mönche des Berges Sinai in ihren Bergen gesammelt haben, genannt wird, ist das Beste und wird im hohen Sommer, hauptsächlich im Juni, am Morgen wie eine Art Mehlthau auf den Blättern und Zweigen und unter den Bäumen auf dem Boden in getrockneten Körnern oder Kügelchen gefunden und vor Sonnenaufgang abgeschüttelt. Bleibt es auf den Blättern oder Zweigen, so wird es an der Sonne in 5 Minuten flüssig, trocknet bei kühler Temperatur wieder und häuft sich dann so an, dafs man die Zweige selbst abschneidet und auskocht, vgl. Gmelin, Reise nach Persien II, 28; Niebuhr, Beduinen 145; Burckhardt, Reis. II, 662. Der Strauch, von welchem das Manna in Vorderasien am gewöhnlichsten gewonnen wird (Reuwolf Reis. 94, Robinson I, 189) heifst im Arabischen *el-Hadsch* (الحاج) und wird im System als Hedysarum Alhadsch, *Süfsdorn*, aufgeführt (Cl. XVII de adelphia). Dieser stachelige Strauch, welcher im Oriente sehr verbreitet

(10) Welches Freytag (Lexicon arabico-lat.) unter diesem Worte erklärt : „humor seu ros melleus, mannae species, quae apud Sogdianos, Medos ac Babylonios super quorundam fruticum foliis coalescit, atque de iis colligitur.“ Avicen. l. II, p. 262.

ist, wächst auch im peträischen Arabien, vorzüglich zwischen Sinai und Tor (Belon, a. a. O. 2, 66, Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 246), ist von mittlerer Höhe, hat lanzettförmige stumpfe Blätter und Blüthen von der Gröfse eines halben Zolles. Aufser diesem Strauche liefert auch die *Tarfastaude*, arab. طَرْفَة, eine immergrüne *Tamariske* mit dornigen Schoten, welche Burckhardt (Reise II, 798. 953) und Tischendorf in grofser Menge ohnweit des Berges Sinai im Thale Wadi esch-Scheich (وادى الشيخ) fanden und an 20 Fufs Höhe erreicht, Manna, vgl. Seetzen in v. Zach. monatl. Corresp. vom Octob. 1812, S. 392 f. und XVII, 152, Rüppell, petr. Arab. (Nubien), S. 190, Robinson I, 121 f. 189, Tischendorf, Reis. I, 200 ff. und dessen Schrift : „aus dem h. Lande,“, S. 54—62. Die Araber reinigen dieses Manna, welches eine schmutziggelbe Farbe hat, von den Blättern und dem Schmutze, kochen es, seihen es durch ein grobes Stück Zeug und thun es in lederne Schläuche; sie bewahren es auf und brauchen es wie Honig, indem sie das täglich frisch gebackene flache ungesäuerte Brod damit bestreichen; es schmeckt angenehm, etwas gewürzhaft und so süfs wie Honig. Dieses Manna gilt für kostbar, und das Nichtgebrauchte wird ziemlich hoch verkauft.

Nach sorgfältigen neueren Untersuchungen soll das jetzige Manna theils als vegetabilische Flüssigkeit von selbst, oder nach gemachten Einschnitten und Rissen aus jenen Gesträuchen ausschwitzen, theils durch den Stich eines kleinen Insects, Coccus, hervorgebracht werden. Das Insect sticht, wie es scheint, entweder mit seinem Stachel in die Zweige und bringt dadurch den harzigen Saft zum Fliefsen, oder es excernirt selbst solche honigartige Substanz (Rüppell), welche dann auf den Zweigen und Blättern des Gewächses fest klebt, vgl. Sprengel, Entdeck. der Pflanzenkunde III, 8. 390. In jüngster Zeit (1823) hat Ehrenberg genaue Beobachtungen über die Ent-

stehungsart des Manna auf der Tamarix mannifera, einer der Tamar. gallica ähnlichen Species, welche, wie bemerkt wurde, im peträischen Arabien, vornehmlich im *Wadi el-Scheikh* (وادى الشيخ) wächst, angestellt, und gefunden, dafs das Weibchen des Coccus mannif., welches er beschrieben und abgebildet hat (siehe dessen symb. phys. Berl. 1829 in sect. s. tab. 10, vgl. plantt. tab. 1. 2), durch einen Stich das Herausfliefsen des Saftes bewirkt. Das Insect (nach Rüppell, Nubien S. 190, eine kleine, drei Linien lange *Schildlaus*) ist flügellos, stumpfkegelförmig, wachsgelb, oben haarig und zugleich gewürfelt mit 12 Ringen am Leibe, 9gliedrigen Fühlhörnern, 6 viergliedrigen Füfsen und kleinen undeutlichen Augen, welches bisher nur an den Tamarisken (طَرْفَة) in den nächsten Umgebungen des Sinaigebirges gefunden worden ist. In trockenen Jahren kommt der Mannasaft gar nicht zum Fliefsen und oft folgen mehrere Jahre, in welchen von der Tarfastaude gar nichts gesammelt wird. Die Zweige bleiben dann aber mit dem Zuckergehalt so sehr gesättigt, dafs sie den eigentlichen Mannaduft und Mannageschmack behalten und von den Beduinen in Wasser ausgekocht werden. Wenn Wellsted im Monat September, wie Lepsius (bei K. Ritter XIV, 675 f.) am Ende März (28.) und Tischendorf, Reis. S. 201 gegen Ende Mai in dem Tarfawalde im Wadi el-Scheikh zwar den Mannaduft und der letztere kleine runde Verpuppungsgewebe wahrgenommen, aber kein Insect (Coccus) auf den Blättern und Zweigen gesehen haben, so darf doch wegen den genauen Beobachtungen Anderer ein Insectenstich nicht als die Ursache des Fliefsens bezweifelt werden (11). Es sollen aber nur die äufsersten

(11) Am stärksten nahm Lepsius am 28. März, am Eingange in das Wadi Feiran, in der dortigen Tarfa-Waldung die allgemeine Verbreitung eines solchen süfsen Wohlgeruchs wahr, den man auch hier dem Manna zuschrieb. Im Tarfa Kitrin des Wadi esch-Scheikh wurde aber das meiste Manna geerntet.

sehr zarten Zweige des Mannabaumes (nach E. Robinson nie die Blätter) den Saft ausschwitzen, und derselbe demjenigen analog sein, welchen die Cicadenart (ein Aphis) als Manna Orni auf der Esche (Fraxinus ornus) in Calabrien producirt. Ein Zweig von 2—3 Zoll Länge liefert in ergiebigen Jahren 16—20, ein ganzer Baum von mittlerer Gröfse an 80,000 Tropfen. Vor Sonnenaufgang haben sich die abgefallenen Tropfen zur Dichtigkeit des Wachses verhärtet, wo es dann, wenn es auf reine Zweige oder Steine gefallen ist, weifs wie Schnee erscheinen soll. Da das israelitische Manna als vom Himmel gefallen (2 Mos. 16, 4), als Himmelsspeise (Ps. 78, 24; 105, 40) bezeichnet wird und selbst die Araber das vegetabilische Manna مَنّ اَلسَّمَاء *Manna des Himmels* nennen (Niebuhr, Beduinen 145), mehrere Reisende (vgl. schon Athen. II, 500) auch behaupten, dafs im Oriente dasselbe als eine thau- und reifartige Substanz des Nachts aus der Luft falle und sich an Steine, Zweige, Gräser u. s. w. anhänge (Shaw, Reis. 286, vgl. besonders Oedmann, Samml. VI, 8 ff.), so sind Mehrere der Meinung, dafs das vegetabilische Manna zwar nicht ein in der Atmosphäre erzeugter Stoff sei, aber doch von der Luft fortgeführt werde und wieder auf die Erde herabfalle. Schon Josephus (Antiqq. III, 1, 6) berichtet, dafs auch zu seiner Zeit durch Gottes Gnade dieselbe Speise, welche die Hebräer Manna nennen, in der Gegend der Gesetzgebung, am Sinai nämlich, herabzuregnen pflege (ὕεται), wie zur Zeit Moses. So wurde der Mannaregen, welcher 1846 in Kleinasien gefallen sein soll, bald als vegetabilisches Erzeugnifs des Erdbodens erkannt. Nehmen wir nun auch an, dafs die Ergebnisse jener Beobachtungen sicher sind, so haben wir das vegetabilische Manna als einen auf Sträuchern und Bäumen erzeugten Saft oder Gummi anzusehen. Diejenigen, welche das israelitische Manna für ein natürliches Product halten, nehmen daher an, dafs 2 Mos. 16, 4 nicht in historischer Strenge zu

fassen sei und daher nicht fordere, dafs das Manna aus der Luft gefallen sei.

§. 7.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Ergebnisse neuerer Nachforschungen über das vegetabilische Manna, welches in Arabien namentlich in der Sinaihalbinsel angetroffen wird, mitgetheilt haben, wenden wir uns zu der Beantwortung, ob dieses Manna und dasjenige, was die Israeliten in der arabischen Wüste auf ihrem Zuge nach Canaan erhielten, dasselbe sei.

Wenn wir dasjenige, was wir über das vegetabilische Manna gesagt haben, mit der Erzählung 2 Mos. 16 und den anderen Stellen des A. T., worin von der Wüstenspeise der Israeliten die Rede ist, vergleichen, so kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dafs das israelitische Manna von dem vegetabilischen in mehreren wichtigen Punkten verschieden ist. Stimmt auch in einigen Punkten das vegetabilische und israelitische Manna überein, so ist doch jenes wieder in so vielen Punkten von diesem verschieden, dafs man beides nicht für dasselbe halten kann. Dieses erkennen auch mehrere derjenigen Gelehrten an, welche das israelitische Manna nicht für eine wunderbare Gabe des Himmels halten.

Nach Knobel a. a. O. soll, wie schon oben bemerkt wurde, die Erzählung von der Mannaspeise der Israeliten in der Wüste eine Sage enthalten, welche die Frage zu beantworten sucht, von welchen Nahrungsmitteln die Israeliten während ihres langen Zuges durch die Wüste gelebt haben. Das von einem Strauche oder Baume gewonnene Manna, welches in den Thälern des Sinai gefunden und von den Arabern genossen werde, soll der ins Wunderbare ausgeschmückten Sage von der Speisung der Israeliten in der Wüste zu Grunde liegen. Nach v. Len-

gerke (Canaan) hat Mose nach mythischer Anschauung das Manna vom Himmel regnen lassen.

Was nun die Uebereinstimmung der biblischen Erzählung mit den Berichten über das vegetabilische Manna betrifft, so liegt dieselbe darin, dafs 1) das Manna nicht früher als auf dem Lagerplatze Sin zwischen Elim und Sinai gefunden wurde (2 Mos. 16, 1); 2) im zweiten Monate, d. i. etwa im Mai zuerst angetroffen wird (V. 1), 3) das Ansehen von Reif, Coriander und Bdellium hat (V. 14. 31; 4 Mos. 11, 7); 4) wie Honig schmeckt (V. 31), 5) in der Nachtzeit sich bildet und immer am Morgen gesammelt wird (V. 21); 6) in der Sonnenhitze schmilzt (V. 21) und 7) den Namen Manna führt, welchen es noch heute hat (V. 15. 31). Ungeachtet dieser Uebereinstimmung weicht das israelitische Manna doch wieder in so vielen wichtigen Punkten von dem vegetabilischen ab, dafs über die Verschiedenheit gar kein Zweifel obwalten kann. Denn das israelitische Manna kommt nämlich 1) mit dem Thau und Nebel vom Himmel (V. 4. 14; 4 Mos. 11, 9), welches Moses dem Volke nicht hätte sagen können, wenn es täglich sah, wie der Mannasaft aus den Tarfazweigen hervorquoll und als Tropfen an den Zweigen hing und als erstarrte Körner auf die Erde fiel; es fällt 2) in so ungeheuerer Menge, dafs auf jede Person des über 2 Millionen zahlreichen Volkes täglich ein Chomer kommt (12) (V. 16. 36); 3) bringen die Sammelnden jeder gerade

(12) Die Quantität, welche nach 2 Mos. 16, 16 täglich auf die Person gerechnet wird, bestimmt Thenius (althebr. Mafse, S. 56) auf etwas über zwei Dresdener Kannen, Kurtz mindestens auf ein Pfund. In sechs Tagen würden an 14,000,000 Chomer oder eben so viel Pfund gesammelt und gegessen worden sein. Die ganze Halbinsel liefert aber jetzt in den ergiebigsten Jahren in 365 Tagen nur 500—600 Pfund Manna (Burckhardt, Wellsted, Trav. in Arab. u. A.), welcher Ertrag nach Tischendorf („aus dem heil. Lande“, S. 56) aber zu hoch gegriffen ist.

immer nur seinen Bedarf zusammen (V. 18); 4) fällt es nur an den 6 Wochentagen, nicht am 7. Tage, dem Sabbath (V. 26. 27); 5) bekommt das von einem Werktage zum andern aufbewahrte Würmer und wird stinkend (V. 26), während das vom 6. auf den 7. Tag aufgehobene sich hält (V. 24), weshalb es, abgesehen vom 6. Tage, immer am Tage des Sammelns gegessen werden mufs (V. 19), das vegetabilische Manna läfst sich aber Jahre lang aufbewahren und wird weder stinkend, noch bekommt es Würmer; 6) wird es auf der Handmühle gemahlen, im Mörser zerstofsen und zum Backen und Kochen benutzt, z. B. zu Kuchen (V. 23; 4 Mos. 11, 8), was mit dem heutigen Manna nicht geschehen kann; 7) erscheint es als eine Art Brodspeise, welche wie Backwerk schmeckt (V. 31; 4 Mos. 11, 8) und *Brod*, לֶחֶם, *Getreide* (דָּגָן Frucht in Aehren) genannt wird (V. 14) und mehlartig und nahrhaft war, während das heutige Manna nur aus reinem Schleimzucker ohne Nährkraft und ohne Fähigkeit geknetet zu werden, besteht; 8) am sechsten Tage wird es verdoppelt, so dafs für den Sabbath mitgesammelt werden konnte (V. 5. 22); 9) erhielten die Israeliten das Manna an 39 bis 40 Jahre jeden Tag, dagegen ist das vegetabilische Manna auf einen engen Raum beschränkt und wird hauptsächlich nur im Juni und Juli und August von den Blättern und Zweigen sparsam gesammelt, und 10) mufsten die Israeliten, die mit ihren Heerden die Wüsten durchzogen, das natürliche Manna kennen und konnten es nicht für ein mit dem Thau vom Himmel gefallenes halten. Von allen diesen charakteristischen Merkmalen, schreibt Robinson, Paläst. I, 149, pafst nicht eines auf das heutige Manna. Die Israeliten afsen dasselbe auch aufser der arabischen Wüste noch so lange in Canaan, wo es keine Mannastauden oder Tarfabäume giebt, bis sie in den Ebenen Jericho's von dem Getreide des Landes ungesäuerte Brode und gebrannte Aehren den Tag nach dem Passafeste essen konnten (Jos. 5, 12). Das vegetabilische Manna

findet sich, wie oben bemerkt wurde, nach Burckhardt, S. 955. 977 nur im Wadi Scheikh in der Nähe des Sinai und im Wadi Feiran beim Serbal, und nach Seetzen bei v. Zach auch im nördlichen Thale Taibe. An der ganzen östlichen Seite der Sinai-Halbinsel und in den hohen Gebirgsregionen, z. B. den ganzen centralen Hochgebirgen der Halbinsel über 3000 Fufs werden die Tamarisken oder die Manna gebenden Tarfagebüsche nicht mehr gefunden. Es ist also das Locale beschränkt, vgl. Ritter a. a. O. S. 666 und Tischendorf: Aus dem heil. Lande, S. 53 ff. Wäre das Manna, welches die Israeliten in der Wüste erhielten, nicht verschieden gewesen von dem zuckerartigen Saft der bezeichneten Sträucher und Bäume, so wäre es unnöthig gewesen, dasselbe am heil. Orte in einem Gefäfse aufzubewahren. Wenn die heutigen Beduinen und die Mönche des Sinai das heutige Manna „*Himmelsmanna*“ (مَنُّ ٱلسَّمَاء Mann es-Sama, *donum coeleste*) nennen (Niebuhr, Bed. 145), so ist dieses eine Bezeichnung und Redensart, welche von dem Manna der Israeliten ausgegangen ist und wegen der Uebereinstimmung in einigen Punkten des israelitischen und vegetabilischen Manna leicht entstehen konnte. Auch mag bei der Bezeichnung des Manna als Himmelsmanna ein Interesse zu Grunde liegen.

Nachdem, was wir bisher über das israelitische und vegetabilische Manna gesagt haben, kann es also nicht mehr zweifelhaft sein, dafs jenes von diesem verschieden ist. Es ist daher vergebliche Mühe, das israelitische Manna mit der Naturgeschichte auszugleichen, und mit vielen neueren Auslegern, wozu auch Schnappinger zu Joh. 6, 31 gehört, für ein natürliches und vegetabilisches Product zu erklären. Wer unbefangen die Erzählung der heil. Schrift liest, der wird nothwendig zu der Annahme geführt, dafs die Schriftsteller des A. T., und namentlich der Verfasser des Pentateuchs, das israelitische Manna als

eine wunderbare Speise haben bezeichnen wollen. Dieses erkennt auch Knobel an. Diese Ueberzeugung spricht auch K. v. Raumer (der Zug der Israeliten, Leipz. 1837, 8., S. 26) aus, indem er nach genauer Abwägung alles dessen, was der aufrichtige Naturforscher und der eben so aufrichtige Sprachforscher zu thun habe, zu dem Schlusse kommt, dafs jeder, welcher das, was die Bibel vom Manna der Israeliten sagt, mit dem, was die Reisenden vom jetzigen Manna berichten, vergleiche, *unmöglich* beide Substanzen für einerlei halten könne. Man mufs daher entweder annehmen, dafs Gott die Israeliten 40 Jahre hindurch auf dem Zuge nach Canaan auf wunderbare Weise mit dem Brode vom Himmel gespeiset und dasselbe so gestaltet hat, dafs es wie irdisches Korn behandelt werden konnte, oder man mufs die Erzählung vom Manna für eine ausgeschmückte Sage halten, welche, wie Knobel sagt, die Frage zu beantworten suchte, woher die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes in der Wüste, welche kein Getreide erzeugt, das wichtigste Nahrungsmittel erhalten haben. Dafs bei dieser Annahme die historische Wahrheit der Nachrichten der Bücher Moses nicht bestehen kann, bedarf keines Beweises. Mag man auch annehmen, dafs die Israeliten an dem vegetabilischen Manna in der Wüste des Berges Sinai ein Nahrungsmittel gehabt haben, so kann dasselbe doch nur ein geringes und nicht ein für das ganze Volk hinreichendes gewesen sein (13). Jedenfalls enthält bei der Annahme eines blofs vegetabilischen Mannas die Erzählung entweder eine Ausschmückung

(13) Robinson sagt I, 109 : „Nach Versicherung der Mönche wie der Beduinen sammelt man (von الـكـتـاء) auch in den ergiebigsten Jahren auf der gesammten arabischen Halbinsel kaum 6 Centner, in anderen Jahren kaum ein Drittheil dieser Masse“. Vgl. Schubert Reis. I, 347 f. Daher ist das Manna auch theuer, das Loth kommt ungefähr 1 fl. rhein. zu stehen.

oder sie ist rein erdichtet. Dafs das Himmelsmanna der Schrift etwas Anderes gewesen sein mufs als das Manna der Läuse und Käfer, wie Schubert sich ausdrückt, und dafs es wesentliche Eigenschaften, Kräfte und Stoffe gehabt hat, die dem heutigen Manna fehlen, unterliegt nach ihm nicht dem mindesten Zweifel.

Mufs also das israelitische Manna als eine wunderbare Speise nach den Angaben der heil. Schrift angenommen werden, so könnte nun vielleicht in der Annahme einer solchen Speise noch etwas liegen, was unserem Begriffe von Gott und seinem Verhältnisse zum Volke Israel entgegenstände und daher dieselbe unzulässig wäre. Dieses ist aber nicht der Fall. Wer erwägt, dafs Israel der Träger der göttlichen Offenbarung sein sollte und das einzige Volk des Alterthums war, welches die richtige Gotteserkenntnifs mit einer reinen Sittenlehre erhalten sollte und auch wirklich erhielt, der wird es leicht begreiflich finden, dafs die Erhaltung dieser Erkenntnifs nur durch wunderbare Begebenheiten und Wohlthaten erklärt werden kann. Das zum Götzendienste und zu Lastern aller Art geneigte Israel würde, da es in Aegypten verwildert war, sicher ganz in den Götzendienst versunken sein, wenn der Gott der Väter sich nicht in Aegypten und nach dem Auszuge aus demselben durch Wunder als der Allmächtige und der eine wahre Gott erwiesen hätte, vor dem die Götter Aegyptens nur Scheingötter und nichtige Wesen sind. Wie tief ein grofser Theil des Volkes in unwürdige Vorstellungen von Gott versunken war, ersehen wir aus der Forderung an Aharon, ein goldenes Kalb zu verfertigen und ihn dadurch darzustellen. Nach 4 Mos. 25, 1 ff. liefs sich sogar ein grofser Theil des Volkes, welches zu den Opfern der Moabiter eingeladen wurde, zum Götzendienste verführen und trieb zur Ehre des Baal Peor mit moabitischen Jungfrauen abgöttische Unzucht. Die Wunder, welche vor den Augen des Volkes geschahen, insbesondere die tägliche wunderbare Gabe des Manna, sowie

die feierliche Gesetzgebung und die entschiedene Bekämpfung des Götzendienstes durch Mose, Pinehas und die Bemühungen anderer, für die Erhaltung der richtigen Gotteserkenntnifs begeisterter Männer machen es nur begreiflich, dafs Israel nicht ganz dem Götzendienste anheimfiel. Fassen wir die wunderbare Erhaltung Israels in der Wüste in Bezug auf die Bewahrung des Glaubens an den einen wahren Gott, so hatte das Manna einen wichtigen religiösen Zweck und war ein Hauptmittel, das Volk in der Treue gegen den Geber desselben zu erhalten und mit Dank gegen ihn zu erfüllen. 5 Mos. 8, 3 giebt Moses den *Zweck* der Mannaspeise mit den Worten an : „Jehova demüthigte dich und liefs dich hungern, und speisete dich mit dem Man, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dafs der Mensch nicht vom Brode allein lebt, sondern von Allem, das hervorgeht aus dem Munde Jehovas.“ Diese Worte lassen nicht daran zweifeln, dafs Moses das Manna, was Jehova giebt, als die Schöpfung des Neuen ansieht. Brod und Wort Gottes stehen im Gegensatze; jenes ist das im Anfange geschaffene Naturproduct, dieses das durch Gottes Schöpferkraft Geschaffene (Ps. 33, 9). Wo die Natur nicht hinreicht, da tritt Gott mit seiner Allmacht und Gnade ein. Analog mit dem israelitischen Manna ist die wunderbare Brodvermehrung des Heilandes und das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Cana in Galiläa. Die Absicht Gottes, Israel in dem Glauben an den einen wahren Gott zu erhalten und es wieder zu demselben zurückzuführen, läfst sich auch daran erkennen, dafs er mit dem Namen יְהוָה (יְהֹוָה), wodurch er als der Ewigseiende, der Eine und Wahre bezeichnet wird, vorzugsweise genannt sein wollte. Sehen wir ferner auf die zahlreichen wichtigen Gründe, welche für die Wahrheit der historischen Berichte des Pentateuchs, namentlich der vier letzten Bücher sprechen, so darf man auch die Erzählung vom Manna mit mehreren neueren Gelehrten, wie Winer,

Knobel u. A., nicht in Zweifel ziehen und dieselbe für eine ausgeschmückte Sage halten. Dafs die Verfasser der nachmosaischen Schriften den historischen Inhalt des Pentateuchs für wahr gehalten, darüber lassen zahlreiche Stellen in den historischen und prophetischen Büchern und namentlich in den Psalmen nicht den mindesten Zweifel. Und der Glaube eines ganzen Volkes und seiner ausgezeichnetsten Männer, an deren Wahrhaftigkeit nicht mit Grund gezweifelt werden kann, mufs so lange Geltung behalten, als überzeugend dargethan wird, dafs sowohl diese Männer als das ganze Volk im Irrthum gewesen sind. Wie der Thau in Gegenden, wo es selten regnet, zum Gedeihen der Pflanzen nothwendig ist, so war es auch das himmlische Manna zur Erhaltung des über zwei Millionen zahlreichen Israel. In der Sendung des Manna mit dem Thau läfst sich die Analogie nicht verkennen. „Der Thau", schreibt Baumgarten (I, 1, S. 504), „ist die Gabe des Himmels, welche die Erde befruchtet, um das Brod zu erzeugen. Aber in der Wüste kann der Thau nichts erzeugen, denn hier wird nichts gesäet. Wenn nun der Thau dennoch Brod bringt, so ist es Himmelsbrod."

Nach den bisherigen Erörterungen über das israelitische Manna und über das vegetabilische ist es also unzweifelhaft, dafs die 40jährige Mannaspeise der Israeliten nicht aus den Tarfasträuchern der Wüste ausgeschwitzt, sondern durch göttliche Macht in der Atmosphäre bereitet worden ist und sich mit dem Thau zur Erde gesenkt habe, und dafs dieser Mannaspeise Nährkräfte inne wohnten, welche dem heutigen sinaitischen Manna fehlen.

§. 8.

Was wir bisher über das israelitische Manna gesagt haben, hat zwar zu dem Ergebnifs geführt, dafs die Israeliten in der arabischen Wüste auf eine wunderbare Weise mit Manna gespeiset worden sind, und dafs also die älteren

Ausleger wie die Kirchenväter die Angaben der heil. Schrift über das Manna richtig verstanden haben, wir haben aber noch nicht in nähere Erwägung gezogen, ob die Israeliten jene Wüstenspeise auch seit der Ankunft am Sinai bis zum Uebergange über den Jordan, also 39 bis 40 Jahre, täglich erhalten haben. Wir müssen daher auf diesen Punkt noch näher eingehen und dieses um so mehr, weil einige neuere Gelehrte und unter diesen namentlich Hengstenberg in einer Beilage der Schrift: „Geschichte Bileams und seiner Weissagungen," Berlin 1842, unter der Ueberschrift: „Mifsverständnisse in Bezug auf das Manna", S. 280—290 zu zeigen gesucht hat, dafs die Israeliten das Manna nur auf der sinaitischen Halbinsel und nicht 40 Jahre hindurch täglich und bis nach dem Passa, welches sie nach dem Durchgange durch den Jordan feierten (Jos. 5, 11. 12), erhalten und gegessen haben. Die Gründe Hengstenberg's, welchem Carl Ritter (a. a. O. S. 683 ff.) und Tischendorf (aus dem heil. Lande) S. 58 ff. beistimmen, sind folgende. Nachdem er bemerkt, dafs die Annahme, dafs das Manna den Israeliten nicht blofs auf der sinaitischen Halbinsel zu Theil geworden sei, sondern auch im transjordanischen Lande, ja sogar noch in der ersten Zeit des Aufenthaltes im eigentlichen Canaan, wie v. Raumer in der Schrift: „der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan", Leipz. 1837, S. 27 wolle, die Stellung des Manna ganz verrücke, fährt er fort: „Schon das transjordanische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, dafs das *Bedürfnifs* des Manna ganz aufhörte, und doch hatte das Bedürfnifs die Ertheilung desselben hervorgerufen. Ein Fortgeben des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nicht anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen zu Theil geworden wäre. Die Israeliten würden es nicht einmal gegessen haben. Sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann (?)

und deren Verschmähung sich voraussehen läfst? Ein solches späteres *Wegwerfen* derselben würde nur dazu gedient haben, die Dankbarkeit für die früher in der Zeit der Noth ertheilte Gabe zu schwächen."

Dieser Grund ist aber ohne Beweiskraft, weil er sich auf eine Annahme stützt, welche wenigstens ganz unwahrscheinlich ist. Mochte auch das Ostjordanland eine ziemliche Cultur haben, so konnte es doch keine über zwei Millionen starke Volkszahl, welche nur einen engen Raum in Besitz hatte, ernähren. Es reichte selbst das ganze Canaan kaum hin, die zehntehalb Stämme aufzunehmen. Dafs der Ackerbau im Ostjordanlande nur gering gewesen, darüber lassen die Angaben im A. T. und die Beschaffenheit des Bodens keinen Zweifel. Es war vorzüglich zu Weiden für das Vieh geeignet, an welchem die Stämme Ruben, Gad und Manasses eine grofse Zahl besafsen. Es kann daher von einem Aufhören des Bedürfnisses im Ostjordanlande, wo alle auf einen engen Raum beschränkt waren, und nur zwei Stämme (Ruben, Gad) und ein halber Stamm (Manasses) Raum zur Niederlassung hatten, nicht die Rede sein. Und was den Ueberdrufs betrifft, so folgt daraus nicht der Mangel des Bedürfnisses. Man liebte die Veränderung und die verschiedenen Speisen Aegyptens. Uebrigens erlaubt auch nicht die Angabe 2 Mos. 16, 35, wonach die Israeliten 40 Jahre Manna gegessen, und insbesondere Jos. 5, 11. 12, wonach das Manna am Tage nach dem Passa aufgehört hat, anzunehmen, dafs die Israeliten nur während ihres Aufenthaltes am Sinai das Manna gegessen haben. Die Bemerkung Hengstenberg's: „Es solle (Jos. 5, 11. 12) darauf hingewiesen werden, dafs jetzt die Periode des Manna *definitiv* der Periode des Brodes Platz gemacht habe", ist ohne Gewicht, und kann einer ausdrücklichen Angabe, dafs das Manna am Tage *nach* dem Passa aufgehört habe, ihre Beweiskraft nicht nehmen. Dafs die Israeliten 40 Jahre hindurch das Manna erhielten, erhellt auch aus 5 Mos. 29, 5, wo Moses zu Israel spricht:

„Brod (natürliches) afset ihr nicht und Wein tranket ihr nicht, auf dafs ihr erkennen solltet (durch die Gabe des Manna), dafs ich Jehova euer Gott bin", vgl. 8, 3; 2 Mos. 16, 12. Aber auch zugegeben, dafs die Israeliten im Ostjordanlande die Früchte des Landes und andere Nahrungsmittel zur Genüge gehabt haben, so war doch dieses nicht der Fall auf ihrem Zuge bis dahin. In das Ostjordanland kamen sie erst im 40. Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten. Hatten die Israeliten während ihres Aufenthaltes am Sinai mehr Nahrungsmittel, als diese Gegend darbot, nöthig, so war dieses auch an ihren übrigen Lagerplätzen im peträischen Arabien der Fall. Und dann ist auch, wie oben bemerkt wurde, das Manna der in den Thälern des Sinai wachsenden Tamariske so gering und wird in einer so kurzen Jahreszeit gewonnen, dafs es nur zur Nahrung eines geringen Theils des Volkes für etwa 3 Monate genügte. Was den Umstand betrifft, dafs das Manna der Tamariske manche Aehnlichkeit mit dem Himmelsmanna hatte, so liegt der Grund wohl darin, dafs Gott in seinem besonderen Wohlwollen eine Speise wählte, welche mit der beliebten natürlichen in manchen Punkten übereinstimmte. Aehnlich sind die Wunderplagen Aegyptens, indem diese, wie z. B. die Mücken, die Veränderung des Wassers in Blut u. s. w., sich auf dem Grunde des Natürlichen erheben und an die Natur angeknüpft wurden. Ein Zusammenhang des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen erscheint daher ganz angemessen. — Wenn Hengstenberg Jos. 1, 11 : „bereitet euch *Speise* (צֵידָה *Reisekost*), denn noch über drei Tage, so gehet ihr über den Jordan", zum Beweise anführt, dafs die Israeliten im Ostjordanland kein Manna mehr erhalten hätten, so ist dieser offenbar unhaltbar. Da Josua wufste, dafs das Manna aufhören würde, wenn Israel auf der Westseite des Jordans angekommen und der blutige Feldzug gegen die Canaaniter beginnen sollte, und dafs derselbe längere Zeit dauern würde, so liefs er sich mit den nöthigen Lebensmitteln

auf längere Zeit versehen. Diese Lebensmittel können verschiedener Art, selbst zum Theil Mannabrod gewesen sein. Jedenfalls beweiset Jos. 1, 11 nicht, dafs die Israeliten während der 40 Jahre *nur* Mannabrod gegessen haben. Es ist daher diese Stelle keineswegs unerklärlich, wie Hengstenb. behauptet, wenn die Israeliten erst am Tage nach dem Passa von dem Ertrage des Landes ungesäuerte Brode und Geröstetes zu essen bekamen. Wenn Hengstenb. ferner aus 2 Mos. 16, 35 : „die Israeliten afsen das Manna, bis sie kamen zum bewohnten Lande, zur Grenze des Landes Canaan", entnimmt, dafs die *Wüstenspeise* (Manna) nur so lange gegessen worden sei, bis sie zum Ostjordanlande gekommen seien, so ist diese Auffassung ebenfalls unzulässig, indem sie im Widerspruche mit Jos. 5, 11. 12 steht und das עַד nicht immer exclusiv zu fassen ist, da es oft nur einen allgemeinen Zeitabschnitt oder wichtigen Zeitpunkt angiebt. Das אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת *bewohntes Land* bezeichnet nicht das Ostjordanland, sondern Canaan, wie das folgende אֶל־קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן *bis zur Grenze des Landes Canaan* zeigt (14). Wenn ferner Hengstenb. auf 5 Mos. 8, 2. 3, wo das Manna und die Wüste als unzertrennlich verbunden erscheinen, dasselbe als einen Nothbehelf sich darstellt, der den Hunger Israels zur Voraussetzung hat, und auf Kap. 8, 16 hinweiset, wo das Manna mit dem Wasser aus dem Felsen zusammengestellt wird, um zu beweisen, dafs das Manna den Israeliten aufser der sinaitischen Halbinsel nicht mehr zu Theil geworden sei, so findet dieses schon in dem Gesagten seine Widerlegung. Die letzte bestimmte Erwähnung des Manna 4 Mos. 21, 5 geht auf eine Zeit, wo die Israeliten im 40. Jahre bereits

(14) Dafs nach dem Verfasser des Pentateuchs die Israeliten das Manna 40 Jahre lang, bis sie in das Land Canaan kamen, erhalten und gegessen haben, behauptet auch Knobel zu 2 Mos. 16, 35, S. 171 und Kurtz a. a. O. S. 224 f.

westlich vom edomitischen Gebirge angekommen waren. Wenn Hengstenberg ferner auf 5 Mos. 2, 6 : „Speise sollt ihr von ihnen (den Söhnen Esaus, den Edomitern) kaufen um Silber und essen, und auch Wasser sollt ihr von ihnen kaufen um Silber“ (15), hinweiset und daraus entnimmt, dafs das Manna den Israeliten bei ihrem Zuge längst der Ostgrenze des edomitischen Gebietes nicht mehr zu Theil geworden, so ist auch dieser Beweisgrund nichtig. Denn es ist die Rede vom Zuge durch das Land der Edomiter, von welchen sie für Geld Speise und Wasser kaufen sollten. Diese Bestimmung schliefst das Manna noch keineswegs aus, indem man sie auch so fassen kann, dafs sie, wenn sie andere Speise als Manna wünschten, oder andere zu haben sei, dieselbe kaufen und nicht rauben sollen. Konnten die Israeliten den nöthigen oder erwünschten Bedarf an Brod oder sonstigen Nahrungsmitteln durch Ankauf erhalten, so war, da das Manna ein Ersatz des mangelnden oder unzureichenden Brodes war, ein wunderbares Brod nicht nothwendig. Fassen wir jene Worte so, dafs die Gabe des Manna während des Aufenthaltes im Lande der Idumäer den Israeliten nicht zu Theil werden soll, so kann der Grund darin liegen, dafs Gott jenes den Edomitern vorenthalten wollte. Wäre das Manna auch in Idumäa gefallen, so hätten auch dessen Bewohner dasselbe sammeln und dadurch zwischen diesen und den Israeliten Streit entstehen können. Dafs übrigens bei einem zeitweiligen Vorenthalten des Manna doch gesagt werden kann, dafs die Israeliten 40 Jahre hindurch Manna erhalten und gegessen haben, ist einleuchtend. Das עַד *bis* schliefst eine kurze Unterbrechung nicht aus.

Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, dafs den Israeliten 40 Jahre hindurch Manna vom Himmel zu Theil geworden

---

(15) Dafs die Israeliten einen grofsen Reichthum an Gold und Silber hatten, erhellet aus der Erzählung, dafs Israel mit vielen goldenen und silbernen Geräthen Aegypten verlassen habe.

ist, so folgt daraus doch keineswegs, dafs sie keine andere Speise, wie Datteln (2 Mos. 15, 27), Aprikosen, Orangen u. s. w., sowie Fleisch, Milch, Honig und Wild gegessen und selbst, wenn auch selten Wein getrunken, wie beim Feste des goldenen Kalbes (2 Mos. 32, 6. 18) und also natürliche Hülfsquellen gehabt haben. Wären in der grofsen Wüste des peträischen Arabiens (5 Mos. 8, 15; 32, 10) keine anderen Nahrungsmittel als Manna vorhanden gewesen, so hätten die Ismaeliten (1 Mos. 21, 22; 25, 18), die Amalekiter und Midianiter, welche, wie die Geschichte Moses zeigt, die Heerden in der Gegend des Berges Sinai weideten, nicht diese Gegend bewohnen können. Hätte die Wüste gar keinen Unterhalt für die Heerden dargeboten, so würden die Israeliten nicht zahlreiche Heerden aus Aegypten mitgenommen haben oder doch nicht haben ernähren können, vgl. 2 Mos. 12, 38; 17, 3. Dafs die Israeliten in späteren Zeiten des Zuges noch einen Besitz an Heerden hatten, besagen die Stellen 2 Mos. 34, 3: „auch Schafe und Rinder sollen nicht weiden diesem Berge gegenüber," 4 Mos. 20, 19, wo Israel zu Edom sagt: „auf der Strafse wollen wir ziehen, und wenn wir dein Wasser trinken, ich und mein Vieh u. s. w.", und 4 Mos. Kap. 32, wo Ruben und Gad, die Stämme, welche wahrscheinlich in Aegypten der nomadischen Lebensart der Väter am meisten treu geblieben, auf ihren grofsen Heerdenbesitz das Gesuch um Zutheilung des transjordanischen Landes gründen.

Wenn wir auch einräumen, dafs die Israeliten die ihnen zu Gebote stehenden Hülfsquellen benutzt haben, so folgt doch nicht daraus, dafs sie während der 38 Jahre des Bannes, als sie sich in der Gegend des Gebirges Seir, in der Araba, aufhielten, kein Manna erhalten haben. Vgl. das 4. Heft der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, worin Hug in der Anzeige von Rüppell's Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien mit vielem Fleifse die Nachrichten von den Hülfs-

quellen der Israeliten in der arabischen Wüste gesammelt hat. Die meisten dieser Hülfsquellen finden sich in der Umgegend des Berges Sinai. „Dieses Gebirge", bemerkt v. Raumer, S. 5, „wo die Luft kühl und rein, wo kein böser Samum weht, Quellen reichlich fliefsen, der Pflanzenwuchs üppig ist, wo edle Früchte : Aprikosen und Orangen u. s. w. gedeihen, das von mancherlei Wild belebt wird, dies Gebirge war zu einem längeren Aufenthalte Israels zur Zeit der Gesetzgebung geeignet." Von der Araba schreibt derselbe S. 7 : „diese lange Thalebene zeigt sich nach Burckhardt als „„ein weites Sandmeer, dessen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen wird."" Allein es finden sich in derselben doch an verschiedenen Orten grüne Oasen, Sträucher und Palmen, auch Ruinen untergegangener Orte." Und Rüppell schreibt S. 190 : „In den meisten Thälern findet man einzelne dickstämmige Acacienbäume, die ehemals weit häufiger gewesen sein sollen, deren Zahl sich aber täglich vermindert wegen des Kohlenhandels der Araber." Ferner S. 201 : „der nach und nach zerstörte Baumwuchs in den Urgebirgsthälern hat allerdings viel zur Verwüstung des Landes beigetragen." Gleich darauf bemerkt er über Wadi Firan, Wadi Tor und Hedgibel : „die wenigen Dattelbäume, die dort vorkommen, könnten mit geringer Mühe nicht allein hier, sondern auch in der Umgebung der meisten Brunnen sehr vermehrt werden, was den Bewohnern eine reichliche und gesunde Nahrung verschaffen würde." S. 256 von Wadi Salaka : „Man findet nur sehr einzelne zerstreute Nakabäume. Ihre Stärke und schönes Gedeihen beweisen, dafs man mit etwas Fleifs auch dieses Thal nutzbringend machen könnte; allem Anscheine nach waren einst alle diese Thäler beholzt."

Nehmen wir nun auch an, dafs die Israeliten auf ihrem Zuge durch das peträische Arabien reichlichere Hülfsquellen gehabt haben, als es jetzt enthält, und dafs in jenem Klima das Speisebedürfnifs nur verhältnifsmäfsig

gering war, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dafs jene Wüste nicht so viele Nahrungsmittel darbot, dafs es über 2 Millionen Menschen mit ihren Heerden ernähren konnte (16). Ein bedeutender Getreidebau ist, wie die Gegend zeigt, nie vorhanden gewesen. Ist man genöthigt, eine wunderbare Speisung anzunehmen, um Israel vor dem Untergange zu bewahren und es dadurch in der Treue gegen den einen wahren Gott zu erhalten, so sehen wir nicht ein, warum die wunderbare Gabe des Manna, wobei das natürliche in den Hintergrund treten mufste, nicht 40 Jahre, wie es ausdrücklich gesagt wird, gewährt worden ist. — Nach dem Gesagten unterliegt es daher keinem Zweifel, dafs Ritter irrt, wenn er a. a. O. S. 684 sagt: „Der von Hengstenberg kritisch angeführte Nachweis giebt das *sichere* (?) *Ergebnifs*, dafs das Manna nicht bis Canaan hineinfolgte; er macht es sogar sehr wahrscheinlich (?), dafs schon aufserhalb der *Sinai-Halbinsel* dem Volke Israel kein Manna mehr zu Theil ward.“ Ritter fügt aber a. a. O. S. 685 hinzu: „Bringt man aber auch alle natürlichen Hülfsquellen in Anschlag, welche die Wüste darbot, nimmt man hinzu, dafs in jenem Klima auch das Speisebedürfnifs verhältnifsmäfsig gering ist, so mufsten doch Zeiten und Gegenden vorkommen, in denen die Erhaltung einer so zahlreichen Menschenmenge aufserordentliche göttliche Durchhülfen nothwendig erforderte, wenn das Volk nicht zu Grunde gehen sollte. Dafs die Erzählung solche Durchhülfen berichtet, benimmt ihr nicht den Charakter der Glaubwürdigkeit, sondern bestätigt ihn um so mehr, da das Aufserordentliche sich auch hier, wie bei den Wundern und Zeichen in Aegypten, eng an das

(16) „Selbst wenn man beweisen könnte“, schreibt Robinson I, 189, „dafs es dasselbe wäre, so würde immer die Versorgung mit einer hinreichenden Masse zur täglichen Nahrung für zwei Millionen Menschen ein nicht geringeres Wunder gewesen sein.“

Ordentliche anschliefst. — Und sollte diese tiefe Wahrheit nicht ihre Anwendung auf den so wunderreichen Entwicklungsgang in der *ganzen* Menschengeschichte überhaupt finden, deren Hauptmomente kein pragmatischer Historiker aufzuklären weifs?"

§. 9.

Wir würden unsere Abhandlung über das Manna mit dem Vorstehenden geschlossen und Folgendes nicht beigefügt haben, wenn wir nicht der Ueberzeugung gewesen wären, dafs es manchem Leser unserer Abhandlung erwünscht sein werde, hier noch eine kurze Uebersicht dessen zu finden, was ältere und neuere Reisende und Naturforscher über das Manna oder eine ähnliche Substanz verschiedener Länder und Gegenden in ihren Schriften aufgezeichnet haben. Es wird das Folgende auch zur Bestätigung dienen, dafs die verschiedenen Mannaarten und die verschiedenen süfsen Substanzen, welche die Reisenden in verschiedenen Ländern, namentlich in denen des Orients, kennen gelernt haben, von dem israelitischen Manna verschieden sind. Schon Felix Fabri (17), Chardin, Niebuhr, Büsching, Gruner, Dierbach, Sprengel, W. Ainslie u. A. haben die Nachrichten über die Vorkommnisse des Manna in den Ländern des Orients zusammengestellt, aber sie enthalten noch manches Unbestimmte und mit einander Vermischtes, welches, wie schon oben bemerkt wurde, Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde Th. IV, 1, S. 316—329 kritisch

(17) Dieser Ulmer Kaplan erzählt vom Jahre 1483, dafs Manna, das Himmelsbrod, noch immer in den Schluchten und Thälern um die heiligen Berge in den Monaten August und September falle. Nach demselben ist es Thau, süfs, dick und gefärbt wie Honig, und hängt an dem Laube und Grase als Corianderkörnlein.

gesichtet hat. Er handelt daselbst über das Manna der italischen Esche, das el-Hadsch (الحاج), der Akul-Stauden, über Gmelin's Manna bei den Persern, über Niebuhr's Manna von Bellote und Afs, d. i. der Eichenarten in Mesopotamien und Diarbekr; über das Himmelsmanna (مَنٌّ ٱلسَّمَاءِ) der Morgenländer, über Burckhardt's Fall des Beiruk-Honigs im Jordanthale, über das Manna der Tarfa (طَرْفَة) am Sinai, über Frederick's Honigthau in Indien und über Oedmann's, Forskal's, Rauwolf's u. A. Vorstellungen vom Manna. Spätere Reisende haben die Beobachtungen über das Manna erweitert und das in mehreren Ländern aufser Arabien gefundene Manna näher beschrieben.

Was zuerst die älteren Schriftsteller betrifft, so wird von mehreren derselben bezeugt, dafs ihnen das Regnen der Süfsigkeit vom Himmel oder von den Bäumen herab, bekannt gewesen ist. Nach Herodot VII, 31 lieferte beim Durchgange des persischen Heeres des Xerxes am Skamander die *Tamariske* (*μυρίκη*) schon einen süfsen Honig, welchen besondere Künstler mit Waizen zubereiteten. — Theophrast spricht (*περὶ μελιττῶν*, Fragm. bei Schneider T. IV. in Annot. p. 819 etc.) von drei verschiedenen Arten von Süfsigkeiten (verschieden von Plinius XI, 12—14 : tria mellis genera) aus *Schilf* (wie Tabaschir, s. Erdk. Asia VI, 366) und *Blumenhonig* und nennt die dritte Art „aerium mel", welches schon Schneider mit dem Manna identificirte, wie es von Amyntas im dem Buche „de Asiae stationibus", als in Persien „vom Himmel fallend" bezeichnet wurde (*περὶ τοῦ ἀερομέλιτος καλ. κ. τ. λ.*, bei Athenäus XI, c. 14, p. 600, Athenaeus, Deipnos. ed. Schweighaeuser IV, p. 358). Nach Polyaen. IV, 3, 32 regnet diese kostbare Gabe vom Himmel (*τοῦ ὄντος μέλιτος κ. τ. λ.*), welche aber nur den Königen bei ihrem Aufenthalte in Babylon dargereicht wurde (Virgil. Georgica IV, 1 : „Protenus aërii

mellis coelestia dona etc.“), und nach Strabo XI, 509 fliefst dasselbe in Hyrcanien von den Blättern der Bäume ab (*τῶν φύλλων ἀποῤῥεῖ μέλι*), welches auch in *Medien*, *Armenien* und am *Araxas* stattfindet. Dasselbe sagt Pseudo-Aristoteles, de mirabilibus ausc. ed. Beckmann c. 18, p. 46 von *Lydien*. Nach Aelian. H. A. XV, 7 regnet aber wieder die Süfsigkeit vom Himmel, welches auch Aristoteles, Galenus vom Libanon und Andere (siehe Schneider l. c. 6 Theophr.) wie Avicenna, die Rabbinen, die Araber und Beduinen behaupten, vgl. Ritter's Erdkunde Bd. IX, S. 232—233. — Wir sehen auch aus diesen Nachrichten, dafs schon im Alterthum Süfsigkeiten bekannt waren, welche man als ein aus der Luft gefallenes kostbares Product ansah und die auch aufser Arabien gefunden wurden. Dafs auch in neueren Zeiten mehrere Reisende in verschiedenen Ländern aufser Arabien Süfsigkeiten, die sie Manna zu nennen pflegen, vorgefunden haben, mögen folgende Nachrichten näher darthun.

Capt. Edw. Frederick berichtet a. a. O., dafs die Bauern in *Khorasan* das dortige Manna von Büschen durch Abklopfen mit krummen Stäben und untergehaltenen Körben einsammeln. Er nennt die süfse klebrige Masse, die er an diesen hängen sah, Ghezungabin, obwohl die Bauern den Busch nicht, wie die westlichen Perser den ihrigen, Ghez nannten, sondern *Gavan*, der keine volle drei Fufs hoch wächst, mit 3 bis 4 Fufs ausgebreiteter Krone; an der unteren Seite ihrer spitzen Blätter sah er das weifse süfse Manna sitzen, mit dem sich ein *kleines Insect* zeigte, das immer davonlief, aber nur ausschliefslich auf diesem Busche gefunden ward. Die Einsammlung geschah im September. Ritter vermuthet, dafs dies die von Gmelin in Khorasan gesammelte Substanz sei, welche er Serehista nennt und die nach Gesenius und And. nicht von Siracotta verschieden ist. Später fand Frederick dasselbe auch in den Gebirgen von Kurdistan, wo es von den

Armeniern *Manna* genannt, zu Erzerum in den Handel kommt, und bis Konstantinopel wie sicilisches Manna als officinell in der Apotheke verbraucht wird. Nach Rich, welcher in *Kurdistan* das dortige Manna kennen lernte, nennen die Perser dasselbe *Ghezungabin*, die Kurden aber Ghezo, die Türken Kudret halvassi, d. i. *göttliche Süfse*, siehe die ang. Stellen. Dieses Manna wird von den Blättern einer Zwergeiche (بلوط *Ballot*, bei Sprengel, hist. rei herb. p. 267, Avicenna lib. II, p. 148 und Niebuhr, quercus bellota) und von mehreren anderen Pflanzen, aber nicht in so guter Qualität gewonnen. Man bringt es in getrockneten Klumpen mit den Blättern zu Markte und reinigt es durch Kochen. Die Zeit des Einsammelns fängt mit dem Ende Juni an. Ist die Nacht ungewöhnlich kühl, so sagen die Kurden, es regne Manna und es werde nach einer solchen Nacht des Morgens in grofser Menge gefunden. Dieselbe Substanz, welche auch Niebuhr (Beschreib. von Arabien, S. 145 — 146) in *Mardin* fand und Manna nennt, lernte in weifsen zuckerartigen Stückchen, sowie selbst die Art, sie einzusammeln, auch Ker Porter (a. a. O. S. 471) bei den Revandoz-Kurden am See Van kennen, wo die Erntezeit 40 bis 50 Tage während der Monate Mai und Juni dauerte. Der englische Consul J. Brant in Erzerum bestätigt das Vorkommen des Manna an den Blättern einer Eichenart auf der Ebene von *Musch* in Armenien, von der auch Burckhardt hörte. Die zuckerartige Concretion besitzt keinen besonderen Duft und keine officinellen Eigenschaften. Es dient zum Süfsen der Speisen, ist aber von sehr unsicherem Ertrag, da es manche Jahre ganz fehlt, in nassen Jahren sparsam gewonnen wird, aber in heifsen und trockenen Sommern auch wohl ausbleibt. Von einer anderen *Mannaart*, von der J. Rich in Kurdistan Nachricht gab, und welche sich nur auf Felsen und Steinen, rein und ganz weifs, finden soll, und die geschätzter sei als das *Baum-Manna*,

haben wir keine genauere Kenntnifs erhalten. Auch hat diese Koch a. a. O. S. 407 nicht mitgetheilt, der ihr Vorkommen auf der Hochebene von *Musch* bestätigt, wo häufig ein sehr wohlschmeckendes Manna auf dem dortigen Basar verkauft wird. Einige sagten, es komme auf verschiedenen Steppenkräutern vor, Andere auf einer Steineiche, Andere auf nackten Felsen und Steinen. — Fraser unterscheidet a. a. O. S. 96 von dem im westlichen Persien unter dem Namen Ghezungabin verbreiteten Manna eine andere Zuckersubstanz, die unter dem Namen *Zerungabin* um Bokhara gefunden wird, von der er aber keine nähere Mittheilung macht, und welche vielleicht einerlei ist mit dem unter den Persern bekannten Terendschabin (*Honigthau*). Denn Gmelin nennt auch a. a. O. III, S. 288 das persische Manna, das er bei Ispahan von einem Nadelholzblatt, das er nicht näher kennen lernte, erhielt, Therenjabin, welches weifs wie Schnee und grobkörnig wie Coriander sein soll. — Olivier lernte an anderen Orten jenes Manna, das man in Persien und *Kurdistan* sammelt und in Bagdad und Mosul zu kleinen Kuchen verbackt und das von einem eichenartigen Strauch kommen soll, mit dem Namen Ghezengabin (er schreibt *Guie sen guebin*) kennen, konnte aber keine genaue Auskunft darüber erhalten, indem Andere diesen Strauch auch *Adragant*, wahrscheinlich das *Dragant* (Astragalus verus, siehe Erdkunde IX, S. 20) nannten. Er unterscheidet jedoch dasselbe von einer noch anderen verschiedenen Mannaart, welche die dornige Pflanze Alhadsch (ٱلْحَاج) oder richtiger ٱلْحَاقُول, el-Akul (Hedysarum alhagi, *Süfsdorn* oder *Kameeldorn*) bringen soll, die aber nach dem persischen Namen *Therenjabin* (تَرَنْجَبِين, falsch *Trunschbihn* bei Gmelin nach A. Russel a. a. O. S. 175), sowie Alhadschi-Manna, auch Akul (Algul bei Olivier) heifst. Dasselbe ist sehr allgemein in Persien verbreitet, und es giebt schon Dr. Al. Russel

über Aleppo, wo es noch wächst, aber kein Manna mehr giebt, davon eine Abbildung. Dieses Manna besteht mehr aus Theilen, die man für krystallisirte Zuckerkörnchen halten könnte, welche sich auf allen Theilen der Pflanze bilden und die Ende Sommers zu jeder Stunde des Tages eingesammelt werden können. Der Alhadschi (الحاج)-Strauch ist auf den ägäischen Inseln Rhodus, Cypern, Creta, wie in Syrien, Persien und Arabien, von Olivier gesehen worden, aber nur in den heifsen Gegenden der beiden letzten Landschaften giebt er das Manna.

Das Ghezenjabin (richtig Ghezenkubin) bei den Persern genannte Manna, ein Name, der vorzüglich durch Chardin, Voy. III, p. 279 als eine Süfsigkeit der persischen Tafel und Droguisten (Sekenjamin bei Chardin) in Umlauf kam, soll vom Busche Ghez oder Gez seinen Namen haben, der aber botanisch nicht genauer beschrieben ist; ob dies die Zwergeiche oder der Strauch Gavan, ein Name, den Chardin nicht kennen lernte, oder eine andere Pflanze bezeichnet, ist unseres Wissens noch nicht ermittelt. Das von Niebuhr (Beschr. v. Arab., S. 146) zu Bosra im Handel gesehene Manna, welches er mit dem persischen Therenjabin (ترنكبين, Niebuhr Tarandsjubin) verglich, wird von Edw. Frederick nur für Saft frischer Datteln gehalten, den man für Manna ausgebe : denn sehr häufig ist im Orient die Fälschung des Manna, welches als laxatives Arzneimittel benutzt wird, zumal von den persischen Aerzten. — Frederick erzählt a. a. O. S. 253, dafs er den Ghez-Strauch zum ersten Mal auf dem Wege von Kharunabad nach Kermanshah, auf der Grenze von Kurdistan, unter 34° N. B. gesehen, wo er in Menge vorkomme, und dafs von demselben, wie vom Gavan-Strauch, auf welchem das wahre persische, gute Manna vorkomme und nach seiner Meinung von Insecten, die er aber niemals gesehen, entstehe, gesammelt werde. In Luristan, wo auch das Ghez-Manna von dem Strauche

Ghez, einer Zwergeiche, gewonnen wird, ist dasselbe von geringerer Güte. M. Kinneir, der vom Manna in Luristan Nachricht giebt, nennt es Guz. Dafs auch in Khusistan bei den Bakhtigaris, das Manna auf einer Zwergeiche, Gaz (auch bei Ouseley) oder Gazu, wie er schreibt, häufig vorkomme, berichtet Rawlinson a. a. O. S. 104. — Nach Koch (Wanderungen a. a. O. II, S. 352) findet man das Manna auf Weiden am Göcksu im hohen Armenien und im Gebiet von Khawar auf dem Dornstrauch Khâr und wird Kháranjabin genannt. Im Herbste soll es zuweilen auf dem Sande liegen. Aehnliches berichtet Edw. Frederick nach dem Tufut al Momonin, und W. Ainslie a. a. O. S. 209—211 nach anderen orientalischen Autoren, welche, wie auch Herbelot, von dem Dornstrauch Khâr oder Kharshuter sprechen, der an der Grenze von Samarkand und vornehmlich zu Nishapur das Teherenjabin liefere. Das officinelle Manna, welches bei den Mohammedanern in Indien gebraucht wird, während die Hindu nichts von ihm wissen, ist eine persische, auf indischen Bazaren nach Dr. Fleming und Fothergill (in Philosoph. Transact. XLIII, p. 47), erst eingeführte Waare; die Pflanze, welche es liefert (الحاج Hedysarum, Alhagi), scheint wie in der Levante, so auch in Indien einheimisch zu sein, wenigstens sah W. Ainslie dieselbe im botanischen Garten zu Calcutta als wilde Pflanze.

Nachdem Edw. Frederick in seinen in Khorasan gemachten Beobachtungen, welche er der Societät in Bombay mitgetheilt hat, schon ein kleines Insect als die Ursache der klebrigen Concretion angegeben hatte, theilte der General Thom. Hardwich a. a. O. der Societät zu Calcutta die weifse zuckerartige Substanz und das Insect selbst, welches jenes Manna producirt, mit. Geoffroi nennt letzteres, welches von der Gröfse einer Wanze ist, Chermes mannifer, eine Art *Blattlaus* (Aphis), D. Wallich bestätigt diese Beobachtung, sah aber, nach W. Ains-

lie, das Insect in seiner Verpuppung. Dr. Hunter beobachtete die Production dieses so genannten Manna im März 1819 genauer, im Lager zu Padmari in S. W. von Husseinabad, wo Millionen dieser Insectenschwärme alles Laub des dortigen Hügellandes mit ihrer weifsen, aus dem Hintern quellenden, fadenartigen Substanz schneegleich bedeckten, bei einer Lufttemperatur : bei Sonnenaufgang von 11°56 R. (58° Fahrh.), Mittags 24° R. (86° Fahrh.), bei Sonnenuntergang 21°33 R. (80° Fahrh.).

In neuerer Zeit haben wir auch Nachrichten von Manna in Australien erhalten, dessen Erzeugung von insectenartigen ähnlichen Thieren abzuhängen scheint. Capitän Cort Stokes a. a. O. S. 285 berichtet, dafs an dem äufsersten Südostende Australiens, an der Küste Neu-Süd-Wales, in der Nähe von Melbourne, die Eingeborenen ein *Manna* von sehr lieblicher Süfse und von Mandelgeruch, leicht ein Pfund von Gewicht in einer Viertelstunde von Stämmen und Blättern einiger Eucalyptusarten abkratzen und sich davon nähren. Die Bäume waren von Cicadenschwärmen umschwirrt; das Manna safs wie Schnee auf den Blättern, schien aber auch aus dem Stamme hervorzuschwitzen, obgleich die Colonisten der Meinung waren, dafs es ein Absatz der Insecten sei. Das Phänomen scheint bis jetzt nur von Cort Stokes, Eyre und wenigen Anderen als blofs sporadisch vorkommend beobachtet zu sein. Ein Mr. Gould berichtet dem Mr. Westwood, dafs einige Monate des Jahres 1845 hindurch die Womela (Athenäum, 27. Juni 1846, Nr. 974, S. 659) eine Hauptnahrung vieler Eingeborenen von Neu-Süd-Wales gewesen. Die durch Lieutenant Wellsted am 1. Juni 1846 der entomolog. Soc. in London vorgelegten Specimina dieser Womela zeigten sich zunächst verwandt mit einer anderen, durch ihn vom Berge Tabor, dem Sinai-Manna analog, erhaltenen Secretion und die Bildung der Womela wurde auf den Eucalyptusblättern einer Psylla (Chermes Linn.), d. i. auch einer Blattlausart, zugeschrieben.

Von diesem Strauch-, Baum- oder Insecten-Manna ist verschieden eine andere Erscheinung des Mannaphänomens. Mehrere neuere Beobachtungen haben dargethan, daſs auch eine vom Himmel niedergefallene *Lichenenbildung* unter dem Namen Manna vorkommt und *Mannaregen* genannt wird.

Der General Jussuff schickte dem Marschall Bugeaud einen Bericht über ein *Lichen* zu, das über einen groſsen Theil der Sahara gefunden und so nährend genannt wird, als „das Manna der Hebräer.“ In dem letzten Feldzuge der Franzosen in jenen Gegenden soll dieses Manna als Pferdefutter eine groſse Beihülfe zu ihrer Erhaltung hergegeben haben, siehe *Athenäum*, 31. Juli 1847, Nr. 1031, S. 816. Link hat dieses Manna in der Sitzung der Gesellschaft naturf. Freunde in Berlin, 16. Nov. 1847, für eine dem Vlacodium verwandte Gattung von *Lichenen* erklärt. Zu gleicher Zeit sind aus Vorderasien unzweifelhafte, jene afrikanische Thatsachen bestätigende Berichte von ähnlichen Naturerscheinungen gegeben worden.

Im Januar 1846 fiel bei Jenischehr in Kleinasien und in den benachbarten Bezirken ein *Mannaregen*, nachdem Mangel an Nahrung vorhergegangen war. Derselbe dauerte einige Tage und die Stücke hatten die Gröſse einer Haselnuſs. Sie wurden gemahlen und zu Brod gebacken, das dem Getreidebrot ganz entsprach; siehe Dr. S. Reisseck, über die Natur der kürzlich in Kleinasien vom Himmel gefallenen Manna, bei W. Haidinger, Berichte und Mittheilungen von Freunden der Naturwissenschaften in Wien, Bd. I, 1847, S. 145—201. Im Frühjahr 1841 war in der Nähe des Wan-Sees unter gleichen Umständen eine staunenswerthe Menge derselben Substanz gefallen, die den Boden 3 bis 4 Zoll hoch bedeckte und öfter von der Gröſse der Hagelkörner, grau von Farbe und angenehm von Geschmack, zu weiſsem Mehl bereitet nur ein wenig schmackhaftes Brod gab. Auch habe er 1824 in

Persien unter gleichen Umständen und zu Anfang des Jahres 1828 dieselben Massen vom Himmel fallen sehen. Der französische Consul in Persien schickte von dieser, vom Volke für *Himmelsbrod* und *Manna* gehaltenen Substanz, die grofse Strecken Landes, und zwar auf einigen Strichen bis zu 5 oder 6 Zoll hoch, bedeckte, und selbst Schafheerden reichliches Futter dargeboten hatte, einige Proben nach Paris. Thénard legte diese der Academie vor; Desfontaines, der Botaniker, hielt sie für eine Art *Lichen*, und man schlofs, dafs diese sich irgendwo in grofsen Massen finden werde, welche wahrscheinlich durch Winde an den Ort geweht wurde, wo man ihr plötzliches Erscheinen bemerkte. In demselben Jahre, 1828, brachte Parrot aus Persien vom Ararat eine solche, jener herabgefallenen gleiche *Mannaflechte* mit, die von Göbel chemisch untersucht wurde. Er wie v. Ledebur erkannten sie für dieselbe Parmelia esculenta, eine Flechte oder ein unvollkommenes Pflanzengebilde, das Letzterer häufig auf todtem, lehmigem oder felsigem Boden der *Khirgisensteppe* und Mittelasiens, S. Pallas (als Lichen esculentus, bei Acharius aber Urceolaria exculenta) schon im Jahre 1768 auf seinen Reisen in die tatarischen und Khirgisensteppen, zwischen dem Caspischen und Aral-See häufig vorgefunden, beschrieben und abgebildet hatte (Bd. III, S. 760, Nr. 138, Tab. 7, Fig. 1), ein Stoff, der häufig von den dort Einheimischen gegessen und bei den Russen *Semljenoi Chleb* genannt wird. Auch hat Eversmann (Reise von Orenburg nach Bochara u. s. w., Berlin 1823, 4., S. 25. 29 und Lichtenstein, Not., S. 116) an der Ostseite des Caspischen Sees auf seiner Reise nach Bochara mehrere Arten davon beschrieben und ihre weite Verbreitung im nördlichen Persien und Centralasien kennen gelernt. Der eigenthümliche, rundliche, bis zur Wallnufsgröfse reichende Wuchs dieser *Mannaflechte*, welche auf trockenem, steinigtem Boden das Charakteristische hat, nicht, wie andere Pflanzen, an den Boden geheftet zu sein,

sondern ganz frei liegend, mit ihrer Oberfläche selbst ihre Nahrung einsaugend, leicht vom Winde fortbewegt zu werden, giebt bei zu Anfang des Jahres in der Regel sehr heftigen Steppenstürmen den Aufschlufs über *Niederfall* dieses Mannaregens in denselben Gegenden, welche jenen Steppen zunächst und zwar in der Richtung der vorherrschenden Winde anliegen. Die chemische Analyse hat nach Dr. Reisseck, wie bei andern *gallertreichen Lichenen* (z. B. dem *isländischen Moos*), nebst einem sehr geringen Gehalt des bitteren Extractivstoffs, die Genieſsbarkeit und Ernährungsfähigkeit dieser Massen nachgewiesen; von der stärkemehlartigen Membran, welche die Lichen eſsbar macht, sollen aber nach Link's Versuchen jene Lichen aus Sahara keine Spur enthalten; die Menge des Niederfalls, welcher oft einige Tage dauert, ist hiernach aber erklärlich. Die an den berühmten Botaniker Dr. Endlicher in Wien eingesandten Proben des in Kleinasien niedergefallenen Mannaregens lassen, nach Dr. Reisseck's vortrefflicher Berichterstattung, keinen Zweifel übrig, daſs sie aus der Parmelia esculenta bestehen, welche der von Eversmann in der Bucharei untersuchten Lecanora affinis, von der er am *Maisbittau* in kurzer Zeit Lastwagen voll hätte aufsammeln können, am nächsten verwandt ist. Daſs aber dieser Mannaregen von dem der Israeliten ganz verschieden ist, beweisen die groſsen Differenzen und der Umstand, daſs die Mannaflechte auf dem Sinai sich nicht findet.

XI.

Beantwortung der Frage,

ob der

Gottesname אֱלֹהִים im A. T. auch *Engel* bedeute.

§. 1.

Die nächste Veranlassung, welche uns zu der Beantwortung dieser Frage geführt hat, liegt einerseits in öfteren Anfragen mehrerer unserer Zuhörer über diesen Gegenstand, und andererseits in dem Umstande, dafs darüber bei den Gelehrten noch jetzt eine Verschiedenheit der Ansichten sich findet. Diese Verschiedenheit wird nicht blofs bei den Auslegern und Uebersetzern älterer, sondern auch bei denen neuerer Zeit und selbst bei den Sprachforschern und Lexicographen angetroffen. Schon die ältesten Uebersetzer, das A. T., die sogenannten 70 Dollmetscher, gaben אֱלֹהִים die Bedeutung ἄγγελοι an mehreren Stellen des A. T. Dasselbe thun auch die Verfasser der Targumin, die jüdischen Ausleger und der syrische Verfasser der Peschito. Es kann daher nicht auffallen, dafs auch die griechischen Väter, welche die alexandrinische Uebersetzung, so wie die lateinischen Kirchenschriftsteller, welche die aus jener Uebersetzung gemachte lateinische Uebersetzung, die Itala, gebraucht haben, diesen Uebersetzungen folgen und ἄγγελοι, *angeli* für die richtige Uebersetzung auch da halten, wo im hebräischen Grundtexte nicht מַלְאָכִים, die gewöhnliche Bezeichnung der Engel, sondern אֱלֹהִים sich findet. Ein Verdacht über die Richtigkeit dieser Uebersetzung konnte bei den meisten Kirchenvätern nicht entstehen, weil sie mit seltenen Ausnahmen des Hebräischen nicht kundig waren. Zu den Stellen, an welchen die

alexandrinischen Uebersetzer אֱלֹהִים durch ἄγγελοι wiedergeben, gehören Ps. 8, 6; 97, 8; 138, 1. In den Psalmen findet sich diese Bedeutung auch in dem Targum, der Vulgata und bei dem Syrer. Diese Bedeutung geben dem אֱלֹהִים 1 Mos. 3, 5 auch der samaritanische Uebersetzer, so wie die arab. von Saadia, Abusaid und Arabs Erpen. und 1 Mos. 31, 24 die edit. Aldina, die hier ἄγγελος hat.

Um nun mit Sicherheit darüber zu entscheiden, ob אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel* habe, wird es nöthig sein, 1) zu erforschen, welche die eigentliche, die etymologische, und 2) ob an den betreffenden Stellen die Bedeutung *Engel* oder *Gott* zulässig oder erforderlich sei. Liefse sich erweisen, dafs auch an den betreffenden Stellen die Bedeutung *Gott* zulässig ist, so dürfte man den allgemeinen Sprachgebrauch nicht verlassen und אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel* nicht geben. Dieses würde um so weniger der Fall sein, wenn auch die etymologische Bedeutung die des Engels als unzulässig erscheinen liefse. Bezeichnet אֱלֹהִים an keiner Stelle *Engel*, sondern *Gott*, so kann man aus diesem Namen auch nicht den Vorzug der Engel vor den Menschen beweisen und die betreffenden Stellen bei der Lehre von den Engeln herbeiziehen.

§. 2.

Ueber die etymologische Bedeutung.

אֱלוֹהַּ (targ. אֱלָהּ, sam. ࠀࠋࠄ, syr. ܐܠܳܗܳܐ, arab. إِلٰهٌ mit dem Artikel اَللّٰهُ, ὁ θεός), Plur. אֱלֹהִים halten wir für eine Weiterbildung von אֵל *Gott*, eigentl. *Starker*, *Mächtiger*, Saadia اَلْقَادِرُ *der Mächtige*, welches von אוּל *stark, kräftig sein*, abzuleiten ist. Nach dieser Ableitung bezeichnet der Plural אֱלֹהִים *Gott* als denjenigen, welcher die Fülle der *Kraft*, *Stärke* und *Macht* in sich vereinigt und im Deut-

schen passend mit *der Allmächtige* übersetzt werden kann. Von dem Begriffe der Stärke und Kraft sind auch die von אוּל abgeleiteten Wörter: אֵלוֹן und אַלָּה *Eiche, Terebinthe*, eig. der *starke Baum*, אַלָּה, אֵלוֹן *Eiche* ausgegangen. Das in Kal ungebräuchliche Zeitwort אָלָה bezeichnet in Hiph. *beschwören, schwören*, eigentl. aber *bekräftigen, bekräftigen lassen*, weshalb die Bedeutung *stark, kräftig sein* in Kal anzunehmen ist. Hält man den Gottesnamen אֵל für primitiv, so lassen die damit zusammenhängenden Nennwörter es doch nicht zweifelhaft, dafs dasselbe eigentlich *Starker, Kräftiger, Mächtiger* bedeutet. Dieser Ansicht sind auch Tuch (Comment. über die Genesis, S. XXXIX), Joh. Richers, die Lexicographen Gousset, Gesenius und Fürst und zahlreiche andere Etymologen. Dem אֱלֹהִים in der Bedeutung der *Allmächtige* entspricht אֲדֹנִים vom Singular אָדוֹן *Herr, Besitzer*, dessen Plural als pluralis excellentiae öfters wie אֱלֹהִים von einer Person, die die Fülle der Herrschaft und Macht in sich vereinigt, vorkommt. So wird אֲדֹנִים als plur. excell. mit dem Suffix und im Stat. constr. von Potiphar (1 Mos. 39, 2. 3 ff.), von Joseph, dem Vicekönige Aegyptens (1 Mos. 44, 8 u. a.), gebraucht. Vgl. 1 Mos. 24, 9. 51; 39, 7. 8. 16. 19; 40, 1. 7; 2 Mos. 21, 4. 8; Richt. 19, 26. 27; 1 Sam. 25, 14; 26, 15. 16; 2 Sam. 2, 5. 7; 10, 3; 1 Kön. 12, 27; 2 Kön. 2, 3. 5. 16; 10, 3; Ps. 45, 12; Jes. 37, 4. 6; 51, 22; Am. 4, 1; Zeph. 1, 9; Mal. 1, 6 u. a. Es wird daher auch mit dem Singular Jes. 19, 4 אֲדֹנִים קָשֶׁה ein *harter Herr* verbunden. Bezeichnet אֱלֹהִים Gott als den *Allmächtigen* und ist dasselbe pluralis maiestatis oder excellentiae, so erscheint dieser Gottesname in der Schöpfungsgeschichte 1 Mos. Kap. 1 ganz an seiner Stelle.

Diese Ableitung und Bedeutung des Gottesnamens אֱלֹהִים haben jedoch in neuerer Zeit mehrere Gelehrte verlassen und eine andere Ableitung und etymologische Bedeutung angenommen und geltend zu machen gesucht. Nach Fr. Delitzsch (Commentar über die Genesis, Leipz. 1860)

soll nach S. 30 אֱלוֹהַּ ein nom. infin. von אָלַהּ in der Bedeutung des arab. ﺃَﻟِﻪَ, *fürchten* sein und ohne alle Beziehung auf Göttliches die Bedeutung rathlosen Herumirrens, fassungslosen Schauderns, Zuflucht suchenden Schreckens und heftiger Unruhe als Grundbedeutung haben. Als nom. inf. von אָלַהּ in dieser dialectisch gesicherten (?) Bedeutung soll אֱלוֹהַּ (אֱלָהּ, aram. אֱלָהּ) den Schauder oder die Furcht, dann (wie das 1 Mos. 31, 42. 52 damit wechselnde פַּחַד und מוֹרָא Ps. 76, 12; Jes. 8, 12 f.; 2 Thess. 2, 4) den Gegenstand der Furcht, den Gefürchteten, den Majestätischen, d. i. Gott (θεός) bedeuten und wahrscheinlich von gleichbedeutender Wurzel : *quod cum colentibus sit timor* (wie Hieron. bemerke) sein. Ob das vorzugsweise gebräuchliche הָאֱלֹהִים der polytheistischen oder doch nur relativ-monotheistischen Stufe religiösen Bewufstseins seine Entstehung verdanke, läfst Delitzsch dahingestellt; keinesfalls habe aber die Gotteserkenntnifs der Menschheit damit begonnen, dafs man ein „Unbekanntes, welches Furcht einflöfst, angenommen habe.“ Auch sei der Plural nicht abstractiv *Gottheit*. Früher hat derselbe indefs (Symbolae ad Pss. illustr. isagogicae 1846, S. 29) die von uns gegebene Ableitung und Bedeutung behauptet. Der Meinung, dafs der Gottesname אֱלֹהִים, אֱלוֹהַּ von אָלַהּ in der Bedeutung *fürchten, scheuen* ausgehe, und dem arab. ﺃَﻟِﻪَ *stupuit, tremuit, pavore correptus fuit* entspreche, so dafs also der Begriff vom Gefühle der *Furcht* ausgegangen sei und אֱלוֹהַּ eig. der *Furchtbare* und daher der *Verehrungs-, Anbetungswürdige, Majestätische* bedeute, stimmen auch Schultens, Joh. H. Pareau (disputatio de mythica sacri codicis interpretatione, Trajecti ad Rh. 1824, p. 110 sq.), Hengstenberg, J. Chr. Fr. Steudel (Vorlesungen über die Theologie des A. T., Berlin 1840, S. 139 f.), Ebrard, Hävernick (Vorlesungen über die Theologie des A. T. S. 38) bei.

So sehr wir auch die Gelehrsamkeit der genannten Gelehrten achten, so ist es uns doch gar nicht zweifelhaft, dafs jene Ableitung und Bedeutung des Gottesnamens אֱלוֹהַּ, Plural אֱלֹהִים unrichtig ist und derselben mehrere Gründe entgegenstehen. Schon der Umstand, dafs Gott in der Schöpfungsgeschichte אֱלֹהִים genannt wird, läfst jene Ableitung und Bedeutung als unzulässig erscheinen. Denn da die Schöpfung eine Offenbarung der göttlichen Macht, Gnade und des göttlichen Wohlwollens gegen seine Geschöpfe, namentlich gegen die mit Vernunft und Freiheit begabten, seine Ebenbilder, ist, so erscheint die Bedeutung: *der Furchtbare*, ganz unzulässig und unpassend. Die Bedeutung: *der Anbetungswürdige*, *Majestätische* läfst sich auch nicht füglich vom *Fürchten* ableiten. Wenn man ferner erwägt, dafs Gott, der Weltschöpfer, welchen Israel als den einen wahren erkennt, verehrt und anbetet, an zahlreichen Stellen als der liebevolle Vater und Wohlthäter erscheint und selbst nach dem Sündenfalle der Stammältern als der Gnädige, Versöhnliche und Barmherzige geschildert wird, der seine Verehrer schützt, führt und leitet, so mufs man gestehen, dafs es wenigstens durchaus unwahrscheinlich ist, dafs man Gott einen von Furcht und Schrecken entnommenen Namen gegeben habe. Furchtbar und Schrecken einflöfsend erscheint Gott nur dem Gottlosen und dem unbufsfertigen Sünder gegenüber. Und selbst die Strafen, welche Gott verhängt, haben nachweislich häufig einen religiös-sittlichen Zweck und sind nicht blofs vindicativ. Es mufs daher auffallend erscheinen, dafs selbst Dogmatiker, wie Schwetz (theologia dogmatica catholica etc., T. I, p. 106, Viennae 1851) u. A., die dasjenige, was die Schriften des A. T. von Gott enthalten, in nähere Erwägung gezogen haben, der Meinung sein konnten, dafs die Bezeichnung der Gottheit bei den Hebräern von der Idee der *Furcht* ausgegangen sei. — Eine Bestätigung unserer Meinung über die Bedeutung der Gottesnamen אֱלוֹהַּ und אֱלֹהִים enthalten auch die übrigen Gottesnamen, wie

אֵל *Starker, Kräftiger, Mächtiger,* עֶלְיוֹן *Höchster* (Ps. 9, 3; 21, 8), אֵל עֶלְיוֹן *höchster Gott* (1 Mos. 14, 18), אֱלֹהִים עֶלְיוֹן *höchster Gott* (Ps. 57, 3), יְהוָה עֶלְיוֹן *Jehova der Höchste* (Ps. 7, 18), שַׁדַּי *Allmächtiger* (Job 5, 17 u. a.; Ruth. 1, 20. 21), אֵל שַׁדַּי *allmächtiger Gott* (1 Mos. 17, 1; 28, 3; 2 Mos. 6, 3). — אָדוֹן von Gott im Plural אֲדֹנָי *dominus,* ὁ κύριος, *der Herr,* eigentl. *mein Herr.* Die Namen אֵל, עֶלְיוֹן, אָדוֹן sind auch zur Bezeichnung der Götter bei den Heiden, namentlich den Canaanitern in Gebrauch gewesen. Wenn Delitzsch zur Bestätigung seiner Ansicht sich auf 1 Mos. 31, 42. 53, wo von einer Furcht vor אֱלֹהִים die Rede ist, und auf פַּחַד und מוֹרָא (Ps. 76, 12; Jes. 8, 12 f.) beruft, so beweiset dieser Umstand gar nicht, dafs אֱלוֹהַּ von אָלַהּ, arab. ألَهَ in der Bedeutung *fürchten* abzuleiten ist und Gott als den *Gefürchteten* bezeichnet. Da diese Verbindung des פַּחַד mit dem Gottesnamen יְהוָה noch weit häufiger ist, so konnte man auch hieraus den Schlufs machen, dafs יְהוָה, ὁ ὤν, *der Seiende, der ist, war und sein wird, tremendum* bezeichne. Es findet sich יְהוָה mit פַּחַד verbunden (1 Sam. 11, 7; 2 Chron. 14, 13; 17, 10; Jes. 2, 10. 19. 21; 1 Chron. 14, 17) und פָּחַד (Hos. 3, 5). — Vgl. unsere Abhandlung über יְהוָה im IV. Bd. der „Beiträge.“ Was das arabische ألَهَ *adoravit* deum, und ألِهَ *obstupuit,* magnum terrorem concepit und ألَّهَ *inter* divos retulit, deum habuit, fecit betrifft, so halten wir diese Zeitwörter für verba denominativa von إِلٰه und إِلَاه *deus, numen* (1). Von diesem Gottesnamen ist auch إِلٰهَة *dea,*

(1) Aehnliche verba denominativa sind im Hebräischen לָבַן *Ziegelsteine verfertigen* (1 Mos. 11, 3; 2 Mos. 5, 7. 14), arab. لَبَّنَ dass., von לְבֵנָה *Backstein, Ziegelstein,* und dieses von לָבַן *weifs sein, weifs werden,*

idolum, cultus, adoratio und إِلَاهَة, أُلُوهَة und *divinitas* und إِلَهِيّ und إِلَاهِيّ *divinus*, sowie أُلُوهِيَّة und أُلُوهِيَّة *divinitas* abgeleitet. Dafs auch im Hebräischen die Verba denominativa zahlreich sind, ist bekannt. Man ist um so mehr berechtigt, auch אָלַהּ in der Bedeutung *fürchten* für ein verb. denominativum zu halten, weil weder in den übrigen Conjugationen, noch in den abgeleiteten Nennwörtern die Bedeutung *fürchten* und *Furcht* sich findet. — Wer das Gesagte unbefangen erwogen, dem kann es schwerlich noch zweifelhaft sein, dafs bei dem Gottesnamen אֱלוֹהַּ nicht die Idee der Furcht und des Schreckens zu Grunde liegen könne. Vgl. Reinke, die Schöpfung, S. 128 ff.

§. 3.

Nachdem wir die etymologische Bedeutung des אֱלוֹהַּ zu bestimmen gesucht haben, wenden wir uns zu der Beantwortung der Frage, ob אֱלֹהִים auch ἄγγελοι, *Engel* in den Büchern des A. T. bedeute und bedeuten könne. Bei Beantwortung dieser Frage wird es nöthig sein, dafs wir nicht blofs auf die etymologische Bedeutung von אֱלֹהִים oder dem Singular אֱלוֹהַּ, sondern auch und vornehmlich auf die Bezeichnung der Engel, deren Bestimmung und Handlungen, so wie auf den Sprachgebrauch Rücksicht nehmen und diese Punkte zu erforschen suchen.

1) Ist dasjenige, was wir über die etymologische Bedeutung von אֱלוֹהַּ und von der Bedeutung des Plurals אֱלֹהִים gesagt haben, aufser Zweifel, so können dadurch auch nicht die *Engel* bezeichnet werden. Denn da dieselben

---

אָהַל und אֹהֶל *das Zelt aufschlagen, zelten* (1 Mos. 13, 12. 18; Jes. 13, 20), denomin. von אֹהֶל *Zelt*; דָּג *Fisch* (eig. *Sichmehrendes* von דָּגָה *wachsen, sich vermehren*), davon denom. דּוּג *fischen*.

wie alles andere aufser Gott Existirende von demselben ins Dasein gerufen und erschaffen worden sind, so können sie offenbar nicht *Allmächtige* genannt werden. Es widerstreitet demnach schon die Bedeutung von אֱלֹהִים der Erklärung von Engeln. Die Bezeichnung der Engel durch אֱלֹהִים könnte nur zulässig sein, wenn dieselben von Gott mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet worden sind und dessen Stelle vertreten. Wäre dieses nun auch bisweilen der Fall, so dürfte man אֱלֹהִים doch nicht als eine gewöhnliche Bezeichnung der Engel betrachten und es müfste stets aus dem Zusammenhang entnommen werden, ob eine Stellvertretung vorhanden sei. Deutlich ist diese Stellvertretung (2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8; 5 Mos. 19, 17), wo die *Richter*, die an der Stelle und im Namen und Auftrage Gottes Recht sprechen, אֱלֹהִים genannt werden.

2) Der Erklärung des Wortes אֱלֹהִים von Engeln steht zweitens auch die Bezeichnung der Engel durch מַלְאָךְ im Plural מַלְאָכִים entgegen. Denn מָלְאָךְ (von dem im Hebräischen ungebräuchlichen לָאַךְ intrans. *sich fortbewegen*, um etwas *auszuführen*, zu verrichten, verwandt mit הָלַךְ, יָלַךְ, שָׁלַח, שָׁלַךְ, trans. *verrichten*, *ausführen*, *ausrichten*, *verwalten* ein Geschäft, Arbeit, Dienst, und dann *Dienst*, *Arbeit thun*, *arbeiten*, im Arab. in der 4. Conjugation لَأَكَ *senden*, und أَلُوكٌ, مَلُوكٌ *legatus*, *nuntius*, äthiop. ለአከ *laacha*, *senden* einen Boten, ላእክ *Diener*, *minister*) bezeichnet eigentl. *Verrichtung*, *Dienstleistung*, *Sendung*, und concret eigentl. : *Ausführer*, *Verrichter*, dann *Bote*, *Sendling*, *Gesandter*, und wird vom *Menschen* (1 Mos. 32, 4; 4 Mos. 20, 14; 5 Mos. 2, 26; Jos. 7, 22; Richt. 11, 12; Jes. 18, 2; 30, 4; 37, 9; 1 Sam. 11, 4 u. a.) und noch öfter vom *Engel*, *ἄγγελοι*, *Sendboten* (1 Mos. 16, 7; 9, 10. 11; 21, 17; 22, 11; 48, 16) gebraucht. Wenn Gott sich offenbart, in die Erscheinung tritt, und מַלְאָךְ ihn vertritt und in dessen Namen handelt, so wechselt מַלְאָךְ öfters mit יְהוָה und אֱלֹהִים ab, vgl. 1 Mos. 16, 10. 13; 22, 11. 12;

31, 11. 16; 2 Mos. 3, 2. 4; Richt. 6, 14. 22; 13, 18. 22, und ist Mittelsperson zwischen Gott, dem Unsichtbaren, und dem Menschen (1 Chron. 21, 18; 4 Mos. 22, 22). Schon die heil. Väter verstehen unter dem מַלְאַךְ יְהוָה und מַלְאַךְ אֱלֹהִים den *λόγος*, den Offenbarer. Vgl. unsere „Beiträge", Bd. IV, S. 357 ff. und die dissertatio de divina Messiae natura in libris sacris veteris Testamenti, p. 386 sqq. in der exeges. crit. in Jesaiae cap. LII, 13 — LIII, 12. Die Verbindung des מַלְאָךְ mit יְהוָה und אֱלֹהִים läfst darüber keinen Zweifel, daſs jener von diesen zu unterscheiden ist. In so weit der *λόγος* von Gott, dem Unsichtbaren, gesandt ist und dessen Willen ausführt, gehört er zu den מַלְאָכִים. — Für die angegebene Bedeutung von לָאַךְ spricht מְלָאכָה *Verrichtung, Geschäft, Arbeit, Dienst,* מַלְאָכוּת *Botschaft* (Hagg. 1, 13). — Bezeichnet nach dem Gesagten מַלְאָךְ, von Engeln gebraucht, dieselben als Diener und Boten, welche den göttlichen Willen und die göttlichen Befehle ausführen und wird dasselbe nur von Gott gebraucht, insofern er in die Erscheinung tritt und sich offenbart, so kann offenbar אֱלֹהִים nicht geradezu Engel bedeuten und erschaffene Wesen bezeichnen.

§. 4.

Das bisher gewonnene Ergebniſs wird auch bestätigt, wenn wir die Stellen in nähere Erwägung ziehen, in welchen אֱלֹהִים *Engel* bezeichnen soll. Eine Hauptstelle, worin אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel, ἄγγελος* haben soll, ist Ps. 8, wo der Psalmist, die hohe Würde des Menschen schildernd, sagt : וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ *Und du (Jehova) hast ihn wenig Gott nachgesetzt und ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönet,* Hupfeld : *Und machtest ihn nur wenig geringer als Gott, — und mit Herrlichkeit und Majestät kröntest du ihn;* der Alex. (LXX) : *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.* Vulg. : *Minuisti autem eum minimo*

ab angelis gloria et splendore coronasti eum; der Syrer : ܘܫܘܒܚܐ ܘܝܩܪܐ ܥܠ ܡܠܐܟܐ ܥܛܪܬ ܠܗ *miniusti paulo minus ab angelis, honore et gloria cinxisti eum.* Mit der alexandrinischen Uebersetzung stimmen auch die äthiopische, arabische und die chaldäische überein. Dagegen hat aber Hieronymus in seiner aus dem Hebräischen gemachten Uebersetzung אֱלֹהִים durch *deus* wiedergegeben. — Dafs die alten Erklärer unseres Psalmes, welche jene Uebersetzungen vor Augen hatten und sie für richtig hielten, der Meinung sein mufsten, dafs der Psalmist von Engeln rede, bedarf kaum der Bemerkung. Dieser Uebereinstimmung ungeachtet ist doch die Erklärung von den Engeln unzulässig, weil derselben mehrere Gründe entgegenstehen.

1) Schon der Umstand, dafs an unserer Stelle von der Herrschaft des Menschen über die Erde die Rede ist, welche Gott demselben nach 1 Mos. 1, 26 ff. übergeben hat, verbietet, אֱלֹהִים von den Engeln zu erklären, indem diese keine Herrschaft über die Erde besitzen und daher nicht mit den Menschen verglichen werden können.

2) Da, wie oben gezeigt worden ist, אֱלֹהִים Gott als den Allmächtigen und Herrn aller Dinge bezeichnet, so kann den Engeln als solchen auch diese Benennung nicht gegeben werden. Dagegen ist diese Benennung des Menschen, als des Ebenbildes Gottes und dessen Stellvertreters auf Erden, in einer poetischen Darstellung ganz passend. Da unsere Stelle es nicht zweifelhaft läfst, dafs der Psalmist den Menschen in seinem ursprünglichen Zustande, in dem Zustande der Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit im Auge hat, und da auch der Erlöser ein Mitglied des Menschengeschlechtes ist, so erscheint die Vergleichung des Menschen als König und Herrscher mit Gott noch um so zulässiger. In so weit die Richter, welche im Auftrage und im Namen Gottes Recht sprechen und dessen Stelle vertreten, אֱלֹהִים genannt werden konnten (5 Mos. 19, 17),

so fand der Psalmist um so mehr Veranlassung, den Menschen mit Gott zu vergleichen.

3) Hätte der Psalmist sagen wollen, dafs der Mensch den Engeln wenig nachgesetzt worden sei, so sieht man nicht ein, warum er nicht zur Vermeidung des Mifsverständnisses die gewöhnliche Bezeichnung der Engel מַלְאָכִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים *Söhne Gottes* (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7) oder בְּנֵי אֵלִים (Ps. 29, 1; 89, 7) gewählt hat. Um die Vergleichung des Menschen mit Gott zulässig zu finden, hat man mit einigen Auslegern nicht nothwendig אֱלֹהִים in der Bedeutnng *Gottheit* zu nehmen und darunter *Ueberirdisches* zu verstehen. Die Bedeutung *Gott* kann auch 1 Sam. 28, 13, wo die Zauberin von Endor sagt, dafs sie אֱלֹהִים hervorsteigen sehe, so wie Sach. 12, 8 haben, wo das mit höherer überirdischer Macht und Würde ausgerüstete Haus (Familie) Davids, dessen gröfster Sprofs der Messias ist, mit אֱלֹהִים und dem Engel Jehovas verglichen wird. In der festen Ueberzeugung, dafs אֱלֹהִים *Gott* und nicht Engel bezeichne, hat daher auch Hieronymus die Bedeutung *Gott* an unserer Stelle festgehalten und minues eum paulo minus *a deo* übersetzt (2). Da Paulus im Briefe an die Hebräer 2, 7 unsere Stelle anführt und ebenfalls ἄγγελοι hat, so könnte es beim ersten Blick scheinen, dafs אֱלֹהִים doch diese Bedeutung habe. Allein dieses scheint auch nur, indem man nicht berechtigt ist, aus einem Citat nach der alexandrinischen Uebersetzung einen Beweis zu ent-

---

(2) Wenn Thalhofer Note 5 zu Ps. 8 bemerkt: „sie (LXX) hatten um so mehr Grund (!) אֱלֹהִים durch ἄγγελοι zu übersetzen, als an unserer Stelle dasselbe absichtlich von יְהוָה unterschieden wird, und daher nicht etwa מִמְּךָ gesetzt ist. Jedenfalls haben die LXX sinngetreu (?) übersetzt"; so ist zu erwidern, dafs Gott hier nicht יהוה, sondern אֱלֹהִים genannt wird, weil der Psalmist auf 1 Mos. 1, 27 ff., wo der Mensch ein Ebenbild Elohims und nicht Jehovas genannt wird, zurückblickt und auf die Bedeutung von אֱלֹהִים als den Allmächtigen Rücksicht nimmt.

nehmen. Paulus mufste, da er an griechisch redende Juden schrieb, die jene Uebersetzung in den Händen hatten, sie hochschätzten und sie für richtig hielten, die Worte nach derselben anführen, wenn er sich nicht dem Verdacht aussetzen wollte, dafs er eine Stelle unrichtig citire. Hätte Paulus anstatt *παρ' ἀγγέλους* אֱלֹהִים *παρὰ θεόν* wiedergegeben, so hätte sein hohes Ansehen leiden können. Es war nicht die Absicht des Apostels, die ungenaue Uebersetzung der alexandrinischen Version zu berichtigen und die Bedeutung der hebräischen Wörter anzugeben. Die Sache, die derselbe vorträgt, bleibt aber wahr. Dafs die neutestamentlichen Schriftsteller in der Regel nach der alexandrinischen Uebersetzung, und selbst dann, wenn sie nicht ganz genau ist, anführen, ist bekannt. — Das Gesagte mag zum Beweise genügen, dafs aus Ps. 8, 6 nicht bewiesen werden kann, dafs אֱלֹהִים auch *Engel* bezeichne. Ist an unserer Stelle von Engeln gar nicht die Rede, so kann sie auch nicht zum Beweise dienen, dafs die Engel höhere Wesen als die Menschen seien und dafs dieses von dem heil. Schriftsteller hier gelehrt werde. Nur in so weit konnte sie als Beweisstelle angesehen werden, als man für eine sonst bekannte und geglaubte Wahrheit eine solche anführt, die nach dem Wortsinne das Geglaubte bestätigt.

Wie aus Ps. 8, 6 nicht bewiesen werden kann, dafs die heil. Schriftsteller des A. T. die Engel durch אֱלֹהִים bezeichnet haben, so ist dieses auch der Fall bei den anderen Stellen, die man zum Beweise angeführt hat. Eine deutliche Stelle, worin אֱלֹהִים *Engel* bezeichne, soll nach mehreren Auslegern Ps. 97, 7 sein. Delitzsch schreibt in seinem Commentar zu Ps. 8, 6: „Der Mensch ist ja laut Gen. 1, 27 בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott fafst sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit“ mit den Engeln zusammen und אלהים bezeichnet auch wirklich

wenigstens einmal, nämlich 97, 7, die Gottes inweltliche Wirksamkeit vermittelnden und vom Heidenthum vergötterten Gewalten, wie 1 Sam. 28, 13 überhaupt geisterhafte Wesen höherer Art. Die Uebersetzung der LXX *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*, womit auch Targum und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Da Gott und die Engel nicht nur in der biblischen Sprache so homonym bezeichnet, sondern auch in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott gleichsam als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefafst werden, so ist es wirklich wahrscheinlicher, dafs David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschlufs der Engel, als dafs er an Gott mit Ausschlufs der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelbildlich, und, indem nur wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelisch." Unter den alten Uebersetzern haben die neueren Ausleger und Uebersetzer, welche *Ps. 97, 7* אֱלֹהִים in der Bedeutung *ἄγγελοι* fassen, schon den alexand. syrischen, äthiopischen und arabischen Uebersetzer als Vorgänger. Denn der alexandrinische Uebersetzer giebt die Worte : יֵבֹשׁוּ כָּל־עֹבְדֵי פֶסֶל הַמִּתְהַלְלִים בָּאֱלִילִים הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים wieder : *αἰσχυνθήτωσας πάντες οἱ προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς, ὁ ἐγκαυχώμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ.* Der syrische : ܢܬܒܣܡܘ ܟܠ ܥܒ̈ܕܝ ܦܣܝܠ̈ܐ ܕܡܬܫܒܚܝܢ ܒܛܠ̈ܐ ܣܓܕܘ ܠܗ ܟܠ ܡܠ̈ܐܟܐ ܕܝܠܗ *beschämt werden alle Bilderdiener, und die sich rühmen der Götzenbilder. Betet ihn an alle Engel.* Der arabische : يَخْزَى جَمِيعُ ٱلسَّاجِدِينَ لِصَنْعَةِ ٱلْأَيَادِي ٱلْمُفْتَخِرُونَ بِأَصْنَامِهِمْ ٱسْجُدُوا لِلَّهِ يَا جَمِيعَ مَلَائِكَتِهِ *beschämt werden alle, die das Werk ihrer Hände anbeten, die sich rühmen ihrer Götzenbilder. Betet Gott an alle seine Engel.* Mit dem Alex. stimmt auch der äthiopische Uebersetzer überein. Dagegen hat aber Hieronymus übersetzt : . . . *adorate eum omnes dii.* — Dafs אֱלֹהִים hier

Götter bedeute, nehmen nach dem Vorgange von Hieronymus auch Dereser, de Wette, H. Ewald, F. B. Köster, Hengstenberg, Hupfeld und viele andere Uebersetzer und Ausleger an. Den Göttern, welche unmittelbar vorher אֱלִילִים *Nichtige* genannt werden, wird, wie öfters den Naturgegenständen, als Himmel und Erde, dichterisch Leben und Empfindung zugeschrieben und werden sie zur Verehrung und zum Dienste Gottes aufgefordert. Nach 4 Mos. 33, 4 hat Jehova über die Götter Gericht gehalten, und nach Jes. 19, 1 fährt Jehova auf einer leichten Wolke und kommt nach Aegypten und es beben die Götter Aegyptens vor ihm, vgl. 2 Mos. 13, 12. Die Engel können 97, 7 um so weniger gemeint sein, weil sie ohnehin als Diener Gottes geschildert werden. Gegen eine directe Beziehung auf die Engel spricht auch der ganze Zusammenhang und die Tendenz des Psalmes, der dem Volke Gottes Muth einsprechen will, im Angesichte des bevorstehenden Sieges der Götzen. Der alexandrinische Uebersetzer, wie die übrigen, welche אֱלֹהִים hier in der Bedeutung *Engel* fassen, konnten sich in diese Darstellung nicht finden, und setzten an die Stelle der *Götter* die Engel, auf die das Gesagte nur nach einem Schlusse a maiori ad minus geht; können selbst die stolzen Götter der Heiden sich mit Jehova nicht messen, wie viel weniger die Engel! Dafs die Engel nie אֱלֹהִים heifsen, bestätigt demnach auch, wie Hengstenberg zu Ps. 97, 7 richtig bemerkt, der Sprachgebrauch. Bestätigt wird die Bedeutung *Götter* auch *Ps. 96, 4*, wo es heifst: „denn grofs ist Jehova und sehr berühmt, furchtbar *über alle Götter*“ (עַל־כָּל־אֱלֹהִים), indem hier offenbar von den nichtigen Göttern der Heiden die Rede ist. An dieser Stelle haben auch alle alten Uebersetzer, der Alex., Syr., Chald., Aethiop., Arab., אֱלֹהִים durch *Götter* wiedergegeben. — Die Bedeutung *Engel* haben der Alex., Aethiop. und Arab. dem אֱלֹהִים auch Ps. 138 (137), 1 ertheilt. Es heifst hier: „Ich will dich loben mit meinem ganzen Herzen, — *in Gegenwart der Götter* (נֶגֶד אֱלֹהִים) will

ich dir spielen"; der Alex. : *Ἐξομολογήσομαί σοι κύριε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου, καὶ ἐναντίον ἀγγέλων ψαλλῶ σοι;* die Vulg. : „confitebor tibi in toto corde meo — in conspectu angelorum psallam tibi", der Aethiop. und Arab. stimmen hiermit überein. Dagegen hat der Syr. נֶגֶד אֱלֹהִים (3) סְגִיאִין *vor den Königen,* und der Chald. קֳבֵל דַּיָּנַיָּא *vor den Richtern* wiedergegeben. Dafs hier von Engeln die Rede sei, nehmen auch Luther, Calvin, Rosenmüller u. A. an. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht blofs, dafs אֱלֹהִים nie von Engeln gebraucht wird, sondern auch der Umstand, dafs bei dem menschlichen Lobe dieselben im A. T. nicht als Zeugen oder Vermittler erscheinen und David 2 Sam. 7, namentlich V. 22 im Dankgebete Jehova als den einen wahren Gott den Göttern gegenüberstellt. Gegen die Erklärung *vor Gott* s. v. a. vor der Bundeslade (Drusius, de Wette, Ewald, Hitzig, Olshausen und And.) spricht, dafs in diesem Psalm Gott stets יְהוָה genannt wird und die Anrede an diesen gerichtet ist. Es kann אֱלֹהִים daher hier nur die *Götter* der Heiden, d. i. Götzen bedeuten, in deren Gegenwart, d. i. ihnen gegenüber, die Thaten Jehovas zu ihrer und ihrer Verehrer Beschämung dienen. Die Götzen können ihren Dienern keine Hülfe bringen, wie Jehova, der Gott Israels. Wir können daher Thalhofer nicht beistimmen, wenn er in der Note 2 zu diesem Psalm bemerkt, dafs der Sänger sich den auf Sion Thronenden von Schaaren unsichtbarer Wesen umgeben gedacht haben möge.

Diesen Stellen fügen mehrere Ausleger Ps. 29 (28), 1 und 89, 7 bei, wo der בְּנֵי אֵלִים Erwähnung gethan wird. An diesen Stellen soll nach einigen Auslegern בְּנֵי אֵלִים gleichbedeutend mit בְּנֵי אֱלֹהִים sein und *Engel* bezeichnen. Auch wird blofs אֵלִים in dieser Bedeutung gefafst. In der ersten

---

(3) Vielleicht סְגִיאִין *Engel* zu lesen.

Stelle heifst es : הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד וָעֹז *Gebet Jehova, ihr Gottessöhne* (Delitzsch, Hupfeld : *Göttersöhne*), — *gebet Jehova Herrlichkeit und Stärke*, der Alex. : ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν. ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμήν; der Syr. : ܗܒܘ ܠܡܪܝܐ ܒܢܝ ܬܘܠܐ ܗܒܘ ܠܡܪܝܐ ܒܢܝ ܕܟܪܐ ܗܒܘ ܠܡܪܝܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܝܩܪܐ *bringet dem Herrn junge* (eigentl. *Söhne der*) *Widder, bringet dem Herrn Ruhm und Ehre.* Dem Alexand. folgen der Aethiopier, die Vulgata und der Araber. Der Chald. übersetzt : הַבוּ קֳדָם יְיָ רְשׁוּתְבַּחְתָּא כְּתִּי מַלְאָכַיָּא בְּנֵי אֵלִים הַבוּ קֳדָם יְיָ אַיְקָר וְעָשְׂנָא *Tribuite coram Domino laudem, coetus angelorum filii, tribuite coram Domino gloriam et fortitudinem.* Hieron. : *adferte domino filios arietum; adferte domino gloriam et imperium.* Der Syr. hat אֵלִים wie der Alex. und Hieron. in der Bedeutung von *Widder* gefafst, weil אַיִל (1 Mos. 15, 9), in Plur. אֵלִים und אֵילִים (2 Mos. 25, 5; Job 42, 8) *Widder* bezeichnet. Das erste Versglied enthält in der alexandrinischen Uebersetzung offenbar eine zweite, welche vom Rande des Textes in den Text gerathen ist. Denn da אֵל eigentl. *Stärke* eine häufige Benennung *Gottes* ist und im Plural auch *Götter* (2 Mos. 15, 11; Dan. 11, 36) bezeichnet, diese Bedeutung aber für unzulässig gefunden wurde, so nahm man אֵלִים in der Bedeutung von *Widder*. Dagegen finden viele neuere Ausleger, wie Hupfeld, in בְּנֵי אֵלִים eine Bezeichnung der Engel und halten diese Worte für gleichbedeutend mit בְּנֵי־אֱלֹהִים (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7). Auch hat der Chald. wie der Alex. oder vielmehr der Urheber der Randlesart (υἱοὶ θεοῦ) darunter *Engelschaaren* verstanden. Für diese Bedeutung soll namentlich Ps. 89, 7 sprechen, indem es hier heifse : „Wer im Himmel gleicht Jehova, ist ähnlich Jehova unter den *Söhnen Gottes* (בְּנֵי אֵלִים)?“ Nach Hupfeld findet sich derselbe Parallelismus zwischen Himmel und בְּנֵי אֵלִים wie V. 6 („es loben die Himmel deine Wunder, Jehova, und deine Treue in der Schaar der Heiligen“) zwischen Himmel

und Schaar der Heiligen (קְדֹשִׁים), d. i. *Engel* (wie Job 5, 1; 15, 15); und V. 8 („Gott ist schrecklich im Rath der Heiligen und furchtbar über alle um ihn her") zwischen *Rath der Heiligen* und *allen um ihn her* (כָּל־סְבִיבָיו). Die Darstellung soll in Beziehung stehen auf die bekannte bildliche Vorstellung eines himmlischen Raths (?) von Engeln, die vor dem Throne Gottes stehen, gleich den Reichsmagnaten vor dem irdischen Königsthron, und überhaupt in seiner Nähe gedacht werden, wie die Gottessöhne bei Job und das „Himmelsheer" (1 Kön. 22, 19). Diese würden daher hier vor allen anderen Geschöpfen, als die Spitze derselben und als die Gott zunächststehenden und gleichsam vertrautesten Zeugen und Kenner seiner Thaten, zum Lob der *Herrlichkeit Gottes*, aufgefordert, wie 89, 6; 103, 20 f.; Job 38, 7, und die Seraphen des Jes. 6, 3; welchem gemäfs auch unten V. 9 im Palast Gottes (d. i. im Himmel) Alle diese Herrlichkeit preisen. Das soll auch entscheiden gegen die Auffassung *Söhne der Götter* (d. i. der Götzen) *als Götzendiener*, welche zur Anerkennung und Verherrlichung Jehovas aufgefordert würden (J. D. Michaelis, Döderlein, Munt.), die an sich im Sprachgebrauche hinlänglich begründet wäre, durch Stellen wie Jer. 2, 27; 4 Mos. 21, 29; Mal. 2, 11 u. a., worin das Verhältnifs vom Vater und Sohn zwischen Gott und Menschen auch auf die Götter der Heiden angewendet werde, auch keinen üblen Sinn geben würde, aber jener umfassenden Analogie gegenüber bestehen könne. Es frage sich nur noch, ob die Engel als *Söhne Gottes* oder *der Götter* gefafst seien. Der Sinn und die Analogie von בְּנֵי אֱלֹהִים scheine das erstere zu erfordern, aber nach dem Sprachgebrauche, worin אֵלִים niemals wie אֱלֹהִים als Plur. maiest. mit Singularbegriff, sondern nur als Plural vorkomme, sei nur das letztere annehmbar; was aber durch seinen polytheistischen Schein beleidige. Daher wurde angenommen (Gesenius, Gramm. §. 106, 3, de Wette, Ewald, Lehrb. §. 270 c.), dafs hier der Plural statt des

Singulars (בְּנֵי אֵלִים statt בְּנֵי אֵל) gesetzt sei, zufolge der grammatischen Figur, wonach der Plural eines aus Concr. und Abstr. zusammengesetzten Begriffs öfters an beiden Wörtern ausgedrückt sei, statt blofs am Concr., wie גִּבּוֹרֵי חַיִל statt גִּבּוֹרֵי חַיִל, שָׂרֵי מִסִּים 2 Mos. 1, 11 statt שָׂרֵי הַמַּס u. dgl. (d. i. der Plural des Abstr. durch Attraction aus dem des Concr. entstanden). — Mit Ewald sei der Plural nicht wegzudeuten; indem der Anstofs sich durch die Erwägung hebe, dafs beide Wörter, die die *göttliche Natur* überhaupt in ihrem Gegensatz mit der menschlichen bezeichnen (7, 13; 8, 6), in der Mehrheit nicht nur von den Göttern der Heiden, sondern auch von den untergeordneten göttlichen Wesen, den ihn als die Mitregenten seines Reiches und seine Diener umgebenden Engeln, gebraucht würden, wie sicher Ps. 82, 1, wo בַּעֲדַת־אֵל *in einer Gottesversammlung* = parallel *in Mitten der Götter* (בְּקֶרֶב אֱלֹהִים) eine Versammlung von Engeln bezeichne, in deren Mitte Gott Gericht halte, ebenso V. 6 *Götter* (אֱלֹהִים) = parallel *Söhne des Höchsten* (wie aus dem Gegensatz mit Menschen und Fürsten V. 7 erhelle); vielleicht auch אֱלֹהִים 8, 6. Statt *Götter* hiefsen sie nun in unserer Formel *Gottessöhne*, nach bekanntem Sprachgebrauch, wie „Menschensöhne", statt Menschen, Söhne der Fremden, der Edlen, der Armen statt Fremde u. s. w., wie im Griechischen „Söhne der Achäer" (*υἱες Ἀχαίων*), Kinder (*παιδες*) der Unglücklichen, der Aerzte u. dgl. und ganz wie im Arab. „Söhne der Engel" statt Engel (Abulf. Moslem. I, 52 ed. Reiske). Aber wahrscheinlich sei sie zugleich eine Variation des gangbaren Namens der Engel בְּנֵי אֱלֹהִים *Gottessöhne*, welcher natürlich nicht im physischen, sondern in demselben uneigentlichen Sinn stehe, wie die Könige und die Menschen überhaupt, besonders das Volk Gottes, so heifsen, aber in einem gradweise höheren, wobei dann auch aller polytheistische Schein weggefallen ist.

Wir müssen gestehen, dafs diese Beweisführung uns nicht überzeugt hat, dafs בְּנֵי אֱלִים *Gottessöhne* zu übersetzen sei. Denn wenn אֱלֹהִים zur Bezeichnung des einen wahren Gottes gebraucht wird, so kann dieses auch durch den Plural אֱלִים von אֵל *Gott* geschehen. Denn in dem Umstande, dafs der Plural nicht so gewöhnlich geworden war, wie אֱלֹהִים, liegt kein genügender Grund, dafs אֱלִים nicht *Gott*, sondern *Götter* oder *Engel* bezeichne. Auch darin, dafs אֱלִים auch von *Göttern*, *Götzen* gebraucht wird, liegt kein Beweis, dafs der Plural auch Ps. 29, 1; 89, 7 *Götter* bezeichne, da auch אֱלֹהִים, wenn auch gewöhnlich von dem einen wahren Gott, doch auch öfters zur Bezeichnung der Götter (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 20, 23; 34, 17; 5 Mos. 29, 17; 2 Kön. 17, 27 u. a.) vorkommt. Wenn wir ferner erwägen, dafs der Plural אֱלִים sehr selten zur Bezeichnung Gottes und der Götter und zwar in der Poesie gebraucht wird, so läfst sich aus den wenigen Stellen nicht auf einen allgemeinen Sprachgebrauch mit Sicherheit schliefsen. Wenn wir ferner beachten, dafs das Volk Israel ein *Sohn* Gottes und die frommen Gottesverehrer, wie 1 Mos. 6, 2; 5 Mos. 14, 1 *Söhne Gottes* genannt werden, so erscheint die Bezeichnung derselben durch בְּנֵי אֱלִים ganz passend. Und nehmen wir Rücksicht auf den Inhalt des 29. Psalmes, so müssen wir gestehen, dafs uns die Anrede an die gläubigen Gottesverehrer Israels viel angemessener erscheint, als die Anrede an die Engel oder an die heidnischen Götter oder Götzendiener. Der Plural אֱלִים, wodurch Gott in seiner unendlichen Macht und Kraft bezeichnet wird, ist vielleicht gewählt worden, weil Ps. 29 von einem furchtbaren Wettersturme die Rede ist, wodurch er seine Macht und Herrlichkeit auf eine besondere Weise offenbarte. Es fassen daher Dereser, Ewald u. A. auch Ps. 29, 1 אֱלִים in der Bedeutung *Gott* im Singular (4). — Dafs auch die

(4) An *mächtige Fürsten* der Erde kann mit Thalhofer schon deshalb nicht gedacht werden, weil dieselben nicht fromme Gottesver-

Götzendiener Söhne falscher Götter genannt werden, ersehen wir aus 4 Mos. 21, 29, wo die Moabiter, welche den Götzen Kamos verehrten, dessen Söhne heifsen. — Nur Ps. 89, 7 spricht der Zusammenhang dafür, unter בְּנֵים *Engel* zu verstehen, weil V. 6 und 8 קְדוֹשִׁים *Heilige* am passendsten von *Engeln*, als treuen und wahren Dienern und Verehrern Gottes, erklärt werden. Dagegen wird aber אֵלִים auch hier am passendsten wieder als eine Bezeichnung Gottes genommen.

Gegen die Erklärung des אֵלִים von *Engeln* spricht auch die *eigentliche* Bedeutung. Denn da die Engel als Diener und Verehrer Gottes erscheinen und dessen Befehle ausführen, so können sie nicht אֵלִים oder אֵילִים *Mächtige* genannt werden. Denn wenn Gott an unzähligen Stellen אֵל *Mächtiger*, *Starker* genannt wird, so ist es ganz unpassend, dasselbe im Plural von Engeln zu erklären. Hierzu kommt, dafs der Singular אֵל nie von *einem* Engel gebraucht wird. Bezeichnet אֵלִים *Engel*, so wäre zu erwarten, dafs auch der Singular von Engeln gebraucht würde. Dieses ist aber nicht der Fall. Bezeichnet aber אֵלִים auch den einen wahren Gott, wie אֱלֹהִים, so können בְּנֵי אֵלִים wie בְּנֵי אֱלֹהִים auch von Engeln gebraucht und dieselben, wenn auch uneigentlich, im ethischen Sinne *Söhne Gottes* genannt werden.

Die Phrase אֵל אֱלֹהִים יְהוָה Ps. 50, 1; Jos. 22, 22 *ist nicht* mit vielen Auslegern *Gott der Götter Jehova* zu übersetzen, weil dieses אֵל הָאֱלֹהִים יְהוָה wie Ps. 136, 2; 5 Mos. 10, 17 fordern würde, sondern *Gott* (Mächtiger), *Gott*

---

ehrer (Söhne des einen wahren Gottes) genannt werden können. Ps. 82, 1 bezeichnet das erste אֱלֹהִים den in der Gemeinde *Gottes* (אֵל) gegenwärtigen wahren Gott, welcher inmitten der Götter (אֱלֹהִים) Gericht hält (vgl. Jes. 3, 13). Da die Richter in Israel im Namen und Auftrage Gottes richten, so werden sie V. 6 אֱלֹהִים *Götter* genannt, wie Joh. 10, 35, wo unsere Stelle angeführt wird.

(Allmächtiger) *Jehova*, Hieron. : *fortis deus Dominus* und als eine Steigerung zu fassen. Da die bisher besprochenen Stellen, worin אֱלֹהִים und אֵלִים *Engel* bedeuten soll, nach unserer Ueberzeugung keinen Zweifel darüber lassen, dafs in keiner Stelle weder אֱלֹהִים noch אֵלִים *Engel* bezeichne, so mufs es auffallen, dafs noch so viele neuere Ausleger und Sprachgelehrte dieser Meinung zugethan sind. Ein Hauptgrund, warum so viele ältere Ausleger behaupten, dafs אֱלֹהִים und אֵלִים auch *Engel* bedeute, liegt wohl in dem hohen Ansehen der alten Uebersetzungen, namentlich der Alexandrinischen, deren Verfasser jenen Wörtern bisweilen, wenn auch selten, die Bedeutung *Engel* ertheilt haben. So hatte der ausgezeichnete Gelehrte Bellarmin ohne Zweifel die alexandrinische Uebersetzung und die daraus gemachte lateinische in der Vulgata im Auge, wenn er zu Ps. 8, 6 bemerkt, dafs die Engel in der heil. Schrift oft (?) אֱלֹהִים genannt würden. Dafs der heil. Hieronymus vom Gegentheil überzeugt war, erhellet aus seiner lateinischen Uebersetzung, in welcher er אֱלֹהִים nie durch *angelus* oder *angeli* wiedergiebt.

Berichtigungen.

S. 14, Z. 3 lies בָּקָר anstatt בַּקָר. — S. 46, Z. 22 lies *schuf* und lösche " nach *beruft*. — S. 62, Z. 23 ist wahrscheinlich mit einigen Codd. *Merahefeth* zu lesen. — S. 254, Z. 11 lies בִּרְחַלְתָּא. — S. 256, Z 4 von unten lies *max.* anstatt *mox.* — S. 262, Z. 6 von unten lies *erlauben* anstatt *erlaubt.* — S. 272, Z. 16 lies *Alcor.* anstatt *Aleor.* — S. 284, Z. 5 lies *folgende :* — S. 327, Z. 17 lies מָן anstatt מָה.

Von demselben Verfasser sind früher erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen :

Exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13—LIII, 12 seu **de Messia expiatore passuro et morituro** commentatio. Adiecta est Dissertatio **de divina Messiae natura** in libris sacris V. Test. Monasterii G. 1836. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Exegesis critica in Jesaiae cap. II, 2—4 seu **de gentium conversione** in vet. Test. praedicta eiusque effectibus. Monast. 1838. 8. 12 Sgr.

Die **Weissagung** von der **Jungfrau** und vom **Immanuel**, Jes. 7, 14—16. Eine exegetisch-historische Untersuchung. Münster 1848. Verlag der Coppenrath'schen Buchhandlung. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Die **Weissagung Jakobs** über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen grofsen Nachkommen Schilo, 1 Mos. 49, 8—12. Eine exegetisch-historische Abhandlung. Münster 1849. Das. 8. geh. 24 Sgr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Erster Band.

Drei Abhandlungen :

I. Die Schwierigkeiten und Widersprüche mancher Zahlangaben in den Büchern des alten Testamentes und deren Entstehung und Lösung.

II. Ueber das Recht der Israeliten an Canaan und über die Ursache seiner Eroberung und der Vertilgung seiner Einwohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche.

III. Ueber das Gelübde Jephta's, Richt. 11, 30—40.

Münster 1851. Das. geh. 2 Thlr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Zweiter Band.

Drei Abhandlungen :

I. Eine allgemeine Einleitung in die Weissagungen, insbesondere in die messianischen Verheifsungen und Weissagungen und über die vorgeblich nichterfüllten Weissagungen des alten Testamentes.

II. Zwei exegetisch-historische Abhandlungen :

1) Ueber das Protevangelium, 1 Mos. 3, 15.

2) Ueber die messianische Weissagung vom unblutigen Opfer des neuen Bundes, Mal. 1, 11.

III. Bemerkungen, als Anhang zum ersten Band der Beiträge.

Münster 1853. Das. geh. 2 Thlr. 8 Sgr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Dritter Band.

Fünf Abhandlungen :

I. Philologisch-historische Abhandlung über den Gottesnamen Jehova.

II. Ueber die verschiedenen Versuche, wodurch man in älterer und neuerer Zeit die von Gott den Israeliten befohlene Hinwegführung der kostbaren Geräthe und Kleider der Aegypter zu rechtfertigen gesucht hat.

III. Kritische Würdigung der verschiedenen Erklärungen von 1 Sam. (1 Kön.) 13, 1. 2.

IV. Beantwortung der Frage : ob die geographischen Ortsbezeichnungen בְּעֵבֶר und מֵעֵבֶר eine nachmosaische Abfassung des Pentateuchs, oder die Abfassung im Westjordanlande fordern.

V. Historisch-kritische Abhandlung über Jerem. 31, 22.

Münster 1855. Das. geh. 1 Thlr. 20 Sgr.

Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes. Vierter Band.

Zwölf Abhandlungen :

I. Ueber den Fluch und Segen Noachs, 1 Mos. 8, 25—27.

II. Ueber die den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ertheilten Verheifsungen eines zukünftigen Segens der Völker der Erde, 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

III. Die Weissagung Bileams, 4 Mos. 24, 15—19.

IV. Die Verheifsung eines Propheten, 5 Mos. 18, 15—18.

V. Ueber den Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch. Beweis, dafs jener Engel der λόγος oder

Christus und nicht ein erschaffener Engel sei. Beurtheilung der entgegenstehenden Erklärungen.

VI. Ueber die verschieden erklärten Worte der Eva bei der Geburt Kains 1 Mos. 4, 1, oder über die Frage, ob Eva den Kain bei der Geburt für den Messias gehalten habe.

VII. 1. Der messianische Gehalt des Pentateuchs.

2. Der Nutzen, welchen die messianischen Verheifsungen und Weissagungen des Pentateuchs schon in den Zeiten vor David gehabt haben.

VIII. Die Verheifsung Hannas, der Mutter Samuels, 1 Sam. 2, 10.

IX. Die Weissagung des Propheten Nathan 2 Sam. 7, 11—16; vgl. 1 Chron. 17, 10—14.

X. Die letzten Worte Davids, 1 Sam. 23, 1—7.

XI. Der Ausspruch Jehovas an Salomo, 1 Kön. 9, 3—5.

XII. Die messianischen Stellen in den deuterocanonischen Büchern des alten Testamentes und kurze Erklärung der wichtigeren Stellen.

Münster 1855. Das. geh. 2 Thlr. 10 Sgr.

Der **Prophet Malachi.** Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar. Verlag der Ferber'schen Universitätsbuchhandlung in Giefsen. 1856. geh. 3 Thlr.

Die **messianischen Psalmen.** Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem philologisch-kritischen und historischen Commentar. Das. 1857. 1. Bd. geh. 2 Thlr.

Deren 2. Band mit Anhang. Das. 1858. geh. 2 Thlr. 26 Sgr.

Kurze Zusammenstellung aller Abweichungen vom hebräischen Texte in der Psalmenübersetzung der LXX und Vulgata verglichen mit dem lateinischen Texte nebst einer deutschen Uebersetzung. Als Anhang zum 2. Bande der messianischen Psalmen besonders abgedruckt. Das. 1858. geh. 1 Thlr.

Die **messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T.** Einleitung, Grundtext

und Uebersetzung nebst einem philologisch-kritischen und historischen Commentar.

I. Bd., den Commentar über die messianischen Weissagungen im I. Theile des Propheten *Jesaia* enthaltend. Das. 1859. geh. 2 Thlr.

II. Bd., den Commentar über die messianischen Weissagungen im II. Theile des Propheten *Jesaia*, Kap. 40—66 enthaltend, nebst einem Anhange über die *Echtheit* des Buches *Jesaia*. Das. 1860. geh. 2 Thlr.

III. Bd., den Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten *Hosea*, *Joel*, *Amos*, *Micha*, *Habakuk*, *Zephania* und *Jeremia* enthaltend. Das. 1861. geh. 2 Thlr.

IV. Bd., 1. Hälfte, den Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten *Ezechiel*, *Daniel* und *Haggai* enthaltend. Das. 1862. geh. 2 Thlr.

IV. Bd., 2. Hälfte, den Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten *Sacharia* und *Malachi* enthaltend. Das. 1862. geh. 2 Thlr.

Der VI. Band der „Beiträge“ wird im nächsten Jahre erscheinen.

Reinke, L., Dr., Privatdocent:

Die Schöpfung der Welt. Münster, Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung. 1859. geh. 1 Thlr. 24 Sgr.

Rudimenta linguae hebraicae. Accedunt loci selecti cum indice vocabulorum. Monasterii Guestphalorum. Sumtibus librariae Theissingianae. MDCCCLXI. 16 Sgr.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

BS1174 .R37 v.5
Beitrage zur Erklarung des alten
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00061 3044